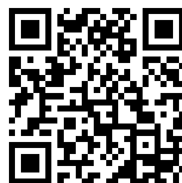
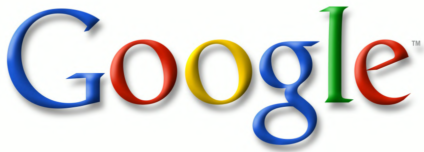
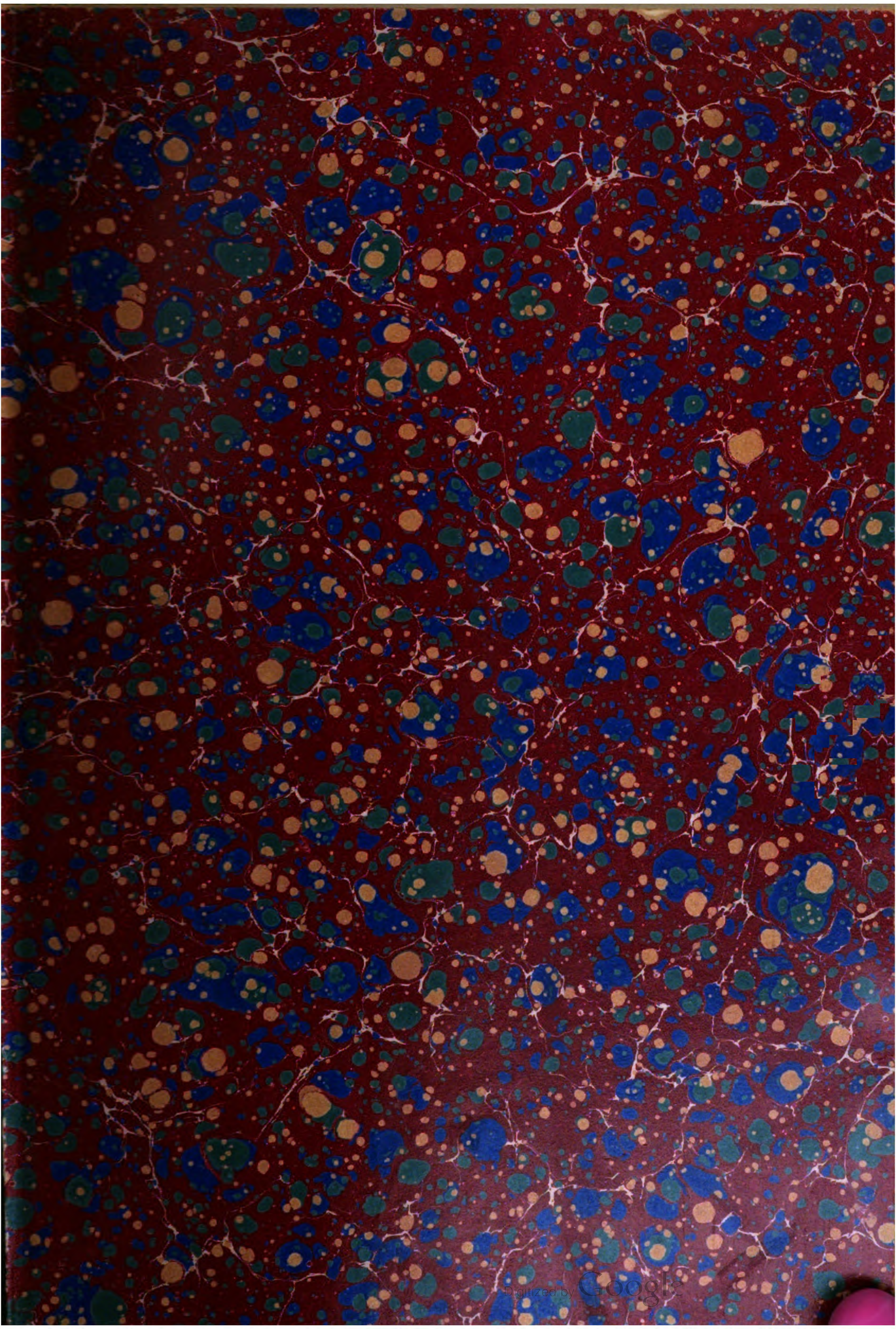





Google



LEHRE

DES

JOHANNES CASSIANUS

VON

NATUR UND GNADE.

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES GNADENSTREITS IM 5. JAHRHUNDERT.

INAUGURALDISSERTATION

VON

DR. ALEXANDER HOCH.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU. 1895.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN *STRASSBURG, MÜNCHEN* UND *ST. LOUIS*, MO.
WIEN I, WOLLZEILE 33: B. HERDER, VERLAG.

LEHRE

DES JOHANNES CASSIANUS

VON NATUR UND GNADE.

LEHRE

DES

JOHANNES CASSIANUS

VON

NATUR UND GNADE.

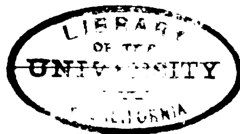
EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DES GNADENSTREITS
IM 5. JAHRHUNDERT.

INAUGURALDISSERTATION

VON

DR. ALEXANDER HOCH.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.



FREIBURG IM BREISGAU. 1895.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN *STRASSBURG*, *MÜNCHEN* UND *ST. LOUIS*, MO.
WIEN I, WOLLZEILE 33: B. HERDER, VERLAG.

Druck der Akademischen Buchdruckerei von F. Straub in München.

DEM

EHEMALIGEN REGENS DES STRASSBURGER PRIESTERSEMINARS

HERRN

DOMKAPITULAR L. DACHEUX

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Inhaltsangabe.

		Seite
I.	Der Standpunkt Cassians	1— 24
II.	Die menschliche Natur im jetzigen Zustand als Widerstreit zwischen Geist und Fleisch	24— 34
III.	Der Sündenfall	34— 50
IV.	Die sittliche Anlage des Menschen nach dem Sündenfall	50— 69
V.	Praedestination, Freiheit und Gnade, Nothwendigkeit der Gnade	69—101
VI.	Gnade und Rechtfertigung	101—109
VII.	Kurze Zusammenfassung des Cassianischen Lehrbegriffs. — Historisch-kritische Würdigung desselben . .	109—116

Erstes Kapitel.

Der Standpunkt Cassians.

Bei der Betrachtung des Cassianischen Lehrbegriffs[1] vom Zusammenwirken der Natur und Uebernatur im Menschen ist ein Dreifaches von wesentlicher Bedeutung: der Bildungsgang des Verfassers, der Zweck seiner Schriften und die herrschenden theologischen Richtungen und Gegensätze seiner Zeit. Alle drei haben bestimmend auf die formelle Auffassung und Ausgestaltung seiner Theologie eingewirkt.

Der Entwickelungsgang Cassians ist in kurzen Zügen folgender. Bereits in früher Jugend kam er in ein Kloster zu Bethlehem[2]. Bereits zuvor scheint er sich eine klassische Bildung angeeignet zu haben[3]. Wie einst der Drang nach Wissen Platon zu den Priestern der Stadt Memphis führte, um die Orakel ihrer alten Weisheit zu erforschen, so geleitete Cassian das Streben nach höherer geistlichen Vollkommenheit aus dem

---

[1] Wir citiren Cassians Werke nach der neuesten Ausgabe: Petschenig, Joh. Cassiani Conlationes XXIV. (Vol. XIII des Corp. Script. Eccles. Lat.) Vindob. 1886. Auch bei Migne T. 49. Petschenig, Joh. Cass.: De Institutis Coenob. lib. XII u. De Incarn. Dom. contr. Nestor. lib. VII. (Vol. XVII ib.) Vindob. 1888. Migne T. 50. Vgl. dazu die Abhandlung des Herausgebers: ‚Ueber die textkritischen Grundlagen im zweiten Theil von Cassians Conlationes', in d. Sitzungsberichten der phil.-hist. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Wien 1883, Bd. 103, S. 491—519. Ferner die Recension der Wiener Ausgabe von P. Lejay in der ‚Revue critique d'Histoire et de Littérature' 1889, p. 24 s., nach welcher in kritischer Hinsicht noch lange nicht ein abschliessendes Resultat gewonnen ist.

[2] Conl. XVII, 7: ‚qui nos docuerunt a parvulis magna conari'. Inst. III, 4.

[3] Conl. XIV, 12.

bethlehemitischen Kloster in die ägyptische Thebais[1]. Die Thebais[2] war damals weithin berühmt als die Heimat einer strengern klösterlichen Zucht, als das Vaterland des Anachoretenthums, das in der Reihe der Mönchsarten die höchste Stufe[3] darstellt. Chrysostomus feiert ihren Ruhm mit den beredten Worten: ‚Geht hin in die Thebais, ihr findet daselbst eine Einöde schöner noch als das Paradies, tausend Engelchöre in menschlicher Gestalt, ganze Völker von Martyrern, ganze Scharen von Jungfrauen, ihr sehet den höllischen Tyrannen gefesselt und Christus siegend und glorreich verherrlicht[4]. Hier verblieb Cassian mit seinem Freunde Germanus sieben[5] Jahre. Mit diesem stand er, wie einst Gregor mit Basilius[6], in so engem Bunde, dass man das Platonische Wort von der einen Seele in zwei Körpern auch auf ihr[7] Verhältniss bezog. Den Aufenthalt in Aegypten benutzte unser Autor emsig dazu, sich allseitige Belehrung über die Weisheit, d. i. die Traditionen der Altväter, zu verschaffen. In ähnlicher Absicht war vor ihm Basilius nach Aegypten gekommen, was auch die häufigen Anklänge der Cassianischen Erörterungen über das Ordenswesen an die Regel des hl. Basilius erklären mag[8]. Bald nach seiner Rückkunft treffen wir unsern Verfasser in Konstantinopel[9] zu den Füssen des grossen Bischofs Johannes, in dessen Leben er die Lehre

---

[1] Conl. I, 2; XX, 2.

[2] Ueber ihre zahlreiche klösterliche Bevölkerung s. Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, übers. v. K. Brandes, Regensburg 1861, Bd. I, Seite 68—70.

[3] Conl. XVIII, 6. 11.

[4] Ap. Montalembert a. a. O. S. 79.

[5] Conl. XVII, 30.

[6] Gregor Naz., Or. 43: ‚Es war eine Seele in zwei Körpern . . . wir lebten einer im andern, nur zwei Wege kannten wir: den einen, der uns der liebste war und uns zu der Kirche und ihren Lehrern hinführte; den andern weniger erhabenen, auf dem wir zur Schule und zu unsern Lehrern gingen.'

[7] Conl. I, 1.

[8] Vgl. Montalembert a. a. O. S. 238.

[9] Ueber den genauen Zeitpunkt sind die Autoren nicht ganz einig. Meistens wird das Jahr 400 angenommen. So Bähr, Geschichte der röm. Literatur, Supplem.-Band, die christl.-röm. Lit., Karlsruhe 1837, Abth. II., S. 327. Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus, Ham-

der ägyptischen Altväter so glänzend verwirklicht sah, dass ‚seine Heiligkeit auch ohne den Sturm heidnischer Verfolgung zum Martyrium gelangte'[1]. Cassian wurde ein eifriger Schüler des Bischofs, von dem er als Diakon in den heiligen Dienst aufgenommen und Gott geweiht ward[2]. Die Anhänglichkeit an seinen gefeierten Lehrer, die er bis ins Alter lebendig fortbewahrte, die Dankbarkeit seinem geistlichen Vater gegenüber, die Persönlichkeit des Johannes Chrysostomus mit ihrem hohen Zauber[3], der sogar auf die Nachwelt mächtig fortwirkte, sind bei der Beurtheilung des Cassianischen Lehrsystems um so höher anzuschlagen, als die ethisch-praktische Richtung des Bischofs der byzantinischen Kaiserstadt dem bisherigen Entwickelungsgang, der klösterlichen Erziehung unseres Kirchenschriftstellers vollkommen entsprach; daher die begeisterte Lobrede auf seinen Meister, in welcher er Konstantinopels Einwohner aufforderte, im Angesichte der Nestorianischen Häresie treu am Glauben ihres vormaligen Bischofs festzuhalten, der wunderbar durch seinen Glauben und seine Reinheit als ein zweiter Johannes an der Brust des Herrn geruht. ‚Gedenket', mahnt er so eindringlich, ‚dieses euern Lehrers und Erziehers, auf dessen Schoss und Armen ihr gewissermassen gross geworden, der unser gemeinschaftlicher Meister, der meine und der eure, gewesen, dessen Schüler und Gebilde wir sind. Seine Schriften sollt ihr lesen, an seiner Unterweisung und Auffassung festhalten, seinen Glauben und Wandel nachahmen. Er schwebe euch daher beständig vor im Gedanken und gleichsam vor eurem Angesichte, er sei in eurer Seele, er selbst erläutere endlich, was ich geschrieben habe, weil er mich das gelehrt, was ich verfasst habe; darum haltet dies nicht so sehr für mein Werk als für das

---

burg 1833, Th. II, S. 13. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freibg. 1880, S. 42 n. 3.

[1] Contr. Nest. VII, 30.

[2] Ibid. VII, 31.

[3] Vgl. Suidas s. v. Ἰωάννης: ‚Seine Sprache rauscht hernieder gewaltiger als die Wasserfälle des Nil. Niemand hat seit Weltbeginn solche Redefülle besessen, an welcher er allein so reich war. Ja, nur er hat ohne Uebertreibung die Bezeichnung Goldmund und göttlicher Redner erlost.' Ap. Kihn, Die Bedeutung der antiochen. Schule etc., Weissenbg. 1866, S. 60. Vgl. auch S. 59.

seine, da der Bach aus der Quelle sich bildet und es sich ziemt, dasjenige, was für des Schülers Eigenthum gilt, ganz auf die Ehre des Meisters zu beziehen.'[1] Die Lehre, von der Cassian hier zunächst spricht, erstreckt sich auf die Menschwerdung und Gottheit Jesu Christi; allein seine principielle Stellung zu Chrysostomus kommt in den angezogenen Worten hinreichend zum Ausdruck. Wenn er sich in seiner Auseinandersetzung über das Verhältniss von Freiheit und Gnade nicht ausdrücklich auf seinen Lehrer beruft, so liegt der Grund darin, dass er dort überhaupt keine Zeugen der kirchlichen Tradition namhaft macht, sondern behauptet, in ungestörtem Einklang mit dem katholischen Glauben und der Lehrüberlieferung zu sein. Wer stellte ihm aber diese Tradition besser dar als sein Meister? Warum sollte er in der Gnadenauffassung von diesem abweichen, den er für den besten Commentator seiner soteriologischen Aufstellungen erklärte, nach dem Erlösungslehre und Gnadenzutheilung so eng verwachsen sind?

Chrysostomus, wie die voraugustinischen Väter überhaupt, ist Empiriker in der Darlegung der Heilslehre. Er betrachtet das Verhältniss des menschlichen Willens zur göttlichen Gnadenthätigkeit vom erfahrungsmässigen und sittlich-praktischen Standpunkte, ein Verfahren, das den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft vor Augustinus, namentlich im Oriente den Vorwurf des Pelagianismus eingetragen hat[2]. Wir werden im Laufe unserer Darstellung noch häufiger Gelegenheit haben, sein System über

[1] Contr. Nest. VII, 31.

[2] Vgl. Aug., De nat. et grat., c. 61 n. 71 — c. 77 n. 80; Contr. Iul. lib. I c. 4 n. 14. Augustinus selbst wird von Pelagius für seine Theorie angerufen. Vgl. ferner Kuhn, Der vorgebliche Pelagianismus der voraugustin. Väter, in der Theol. Quartalschrift, Tüb. 1853, S. 433—472. Die Protestanten nehmen durchgehends eine innere Verwandtschaft der Pelagianer mit den griech. Vätern an. Voigt, Commentatio de Theoria August.-Pelag., Semipelag. et Synergistica, Göttingen 1829, p. 14; Münscher, Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 3. Aufl. v. Dan. v. Coelln, erste Hälfte, Kassel 1832, S. 357; Friedrich Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte, Berlin 1870, Th. I, S. 364 f. Durand-Camplan, Étude Historique-Dogmatique de la Controverse entre Aug. et Pélage, Gen. 1874, p. 24: ‚Pélage était un disciple des Pères grecs, dont il partagea toutes les idées.' Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freibg. 1887, Bd. II, S. 150. 153.

Freiheit und Gnade im Zusammenhang mit Cassians Ansicht zu berühren. Vorläufig sei noch auf ein anderes Moment der griechischen Bildung Cassians hingewiesen, auf seine Geisterlehre. Mehr als Augustin betont er den Einfluss der bösen Engel[1]. Gleichzeitig mit Johannes Chrysostomus führt er als hervorragende Zeugen der kirchlichen Tradition von der Gottheit Christi an die Abendländer Hilarius von Poit., Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, von den Orientalen Athanasius, Gregor von Nazianz, Nectarius. Die Berufung auf diese Reihe kirchlicher Autoren hat für uns ein doppeltes Interesse. Fürs erste gewinnen wir einen Einblick in die grosse Belesenheit unseres Verfassers und werden mit Recht auch in der Frage über das Zusammenwirken des menschlichen und göttlichen Factors beim Heilswerk in denselben Anhaltspunkte für seine diesbezügliche Auffassung zu suchen haben. Denn Cassian betont hierin häufiger seinen traditionellen Standpunkt. Fürs zweite erfahren wir durch die wenn gleich kurze Charakterisirung der genannten Repräsentanten des kirchlichen Glaubens aus den ihnen beigelegten Epitheta in gewissem Sinn die Stellungnahme Cassians zu diesen Autoren selbst, seine Neigung und Bevorzugung für diesen oder jenen nach Massgabe seiner theologischen Richtung. Während er einen Hilarius von Poitiers, den hl. Ambrosius, Rufinus in den erhebendsten Ausdrücken feiert, Hieronymus[2] den ‚Meister der Katholiken‘ nennt, ‚dessen Schriften wie von Gott aufgestellte Lichtfackeln in der ganzen Welt leuchten‘[3], die griechischen Väter gross an Wissenschaft und Tugendbeispiel bezeichnet, legt er Augustinus das schlichte Prädicat des ‚Priesters der Stadt Hippo‘ bei. Das hohe Ansehen, in welchem der Bischof von Hippo im Abendlande stand, gebot Cassian, hier seine Zeugenschaft gegen Nestorius anzurufen, während er in andern Lehrpunkten ohne nähere Bezeichnung des Gegners gegen ihn polemisirt.

---

[1] Conl. VIII. passim.

[2] Wie hoch angesehen Hieronymus bei seinen Zeitgenossen war, zeigt auch Prosper, Carmen de ingr. V. 57, wo er ‚mundi magister‘ genannt wird. Sehr gerühmt wird er ebenfalls von Gennadius, De scriptor. eccles. c. 1 (M. s. l. 58, col. 1059).

[3] Contr. Nest. VII, 30.

Cassian ist ascetischer Schriftsteller, er schreibt für Mönche. Ihre thatsächliche Entstehung verdanken seine Schriften nämlich der Neugründung eines Klosters durch Bischof Castor von Apta Julia, der Cassian mit der Abfassung einer Ordensregel nach dem Muster der syrischen und namentlich der ägyptischen Klöster beauftragte. Zugleich sollte er ihm eine Anleitung zur geistlichen Vollkommenheit schreiben. Unser Schriftsteller genügte seiner Aufgabe zunächst durch die Herausgabe der Institutionen, deren erster Theil (lib. I—IV) die äussere Regel behandelt[1], während sich der zweite Abschnitt (lib. V—XII) mit den acht Hauptsünden und den Mitteln ihrer Heilung beschäftigt. Inhaltlich bildet der zweite Theil die Ueberleitung[2]

[1] Vgl. Praef. ad Conl. I—X; Conl. XX, 1.

[2] Vgl. Inst. V, 4. Das Verhältniss der Inst. zu den Conl. veranschaulicht der Verf. durch die symbol. Gegenüberstellung der Namen Jakob und Israel und ihrer Bedeutung. Die Bekämpfung der Leidenschaft ist versinnbildet durch den Namen Jakob. Sie ist die Vorbedingung zur Anschauung Gottes, die im Namen Israel symbolisirt ist. Jakob verdiente durch Selbstüberwindung Gott zu schauen, d. h. Israel zu sein. Praef. ad Conl. I—X. Im Anschluss an diese Reflexion sei kurz auf Cassians Hermeneutik hingewiesen. Cassian unterscheidet in der Schrift einen historischen und einen geistigen Sinn. Er vergleicht die Schrift einem fruchtreichen Ackerfeld, welches das zum Lebensunterhalt des Menschen Nöthige hervorbringt. Wie nun davon nicht sogleich alles genussreif ist, sondern dies durch die Macht des Feuers wird, so ist auch nicht alles in der Schrift buchstäblich und historisch: ‚quaedam autem si allegorica explanatione extenuata non fuerint et spiritalis ignis examinatione mollita, nullo modo ad salutarem interioris hominis cibum sine corruptionis labe praevenirent magisque ex eorum perceptione laesio quam utilitas aliqua subsequetur..‘ (Conl. VIII, 3). Die geistige Auslegung zerfällt hinwieder in 3 Unterarten: die Allegorie, die Anagoge und die Tropologie. Die Geschichte umfasst die vergangenen und sichtbaren Dinge, die Allegorie steigt tiefer als die Geschichte, indem sie das Geschehene zum Vorbild eines andern Geheimnisses macht. Die Anagoge ist eine potenzirte Allegorie, da sie vom Geheimniss ausgehend zu höhern Mysterien aufsteigt. Die Tropologie ist die moralische Auslegung, die Anwendung einer Lehre auf das Leben und die Sitten der Menschen. Cassian führt zur Erläuterung seiner später so beliebt gewordenen Viertheilung der Auslegung Ps. 147, 2 an: ‚Lobe Jerusalem den Herrn.‘ Historisch ist Jerusalem die Hauptstadt der Juden, allegorisch die Kirche Christi, anagogisch die himmlische Stadt Gottes, tropologisch die Seele des Menschen. Conl. XIV, 8. Vgl. XVI, 22; XX, 8.

zu seinen Conlationen, seinem berühmtesten Werk. Während er sich in seinen Institutionen meistens auf dem Boden der Beschreibung bewegt, gewinnt er in seinen Conlationen jenen Aufflug mystischer Beredsamkeit, die ihn zum grössten Theoretiker des Mönchthums der alten Zeit gemacht hat. Dies ist um so beachtenswerther, als er in seinen Conlationen der eigenen Aussage zufolge Gegenstände behandelt, die bis dahin noch nicht zur schriftlichen Darstellung gelangt waren[1], wenigstens nicht in der Weise. Für seine Institutionen hatte er Vor-

---

[1] Praef. ad Conl. I—X: ,Viderim sane quid super hoc vel illius vel vestri fuerit examinis aequitate perpensum, utrum in rebus tam profundis tamque sublimibus et quae in usum stili ut arbitror antea non venerunt, dignum aliquid cognitione vestra . . . prompserimus.'

Ueber die Bedeutung der Cassian. Schriften, namentlich seiner Conl., in der Folgezeit s. Tillemont, Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclés. des six premiers siècles, Paris 1709, tome XIV, p. 181 ss. Montalembert a. a. O. S. 238. Die Lectüre Cassians wurde von Gelehrten wie von Heiligen empfohlen, seine Schriften allenthalben hochgeachtet, z. B. von Gennadius, Fulgentius, Cassiodor, v. hl. Johannes Climacus, Gregor dem Gr., Peter Damian, v. hl. Dominicus. Der hl. Benedikt (Regula monastica c. 73) befiehlt die Vorlesung seiner geistl. Unterredungen in den Klöstern. Wenn sich der hl. Thomas von Aquin von seinen hohen Speculationen erholen wollte, griff er zu den Conl. des Cassian. Sie wurden frühzeitig ins Griechische übersetzt. Photius, Bibliotheca, cod. 197 p. 265 sqq. od. p. 198 sq. sagt, dass den Cass. Schriften etwas Göttliches — θεῖον — innewohne.

Auch ist ein mächtiger Einfluss der Mönchsliteratur und hier der Cassian. Werke auf die Literatur und Kunst des Mittelalters nicht zu läugnen. Geistreich hat ihn Ampère, Histoire littéraire de la France, Paris 1867, tome I, p. 433 beschrieben: „Les murs du Campo Santo de Pise sont en partie couverts de fresques naïves qui représentent différentes scènes de la vie des solitaires de la Thébaïde: l'un prie agenouillé, l'autre lit la Bible avec recueillement; plus loin, deux ou trois vieillards assis à la porte de leur cellule, s'entretiennent ensemble, comme Cassien et son compagnon s'entretenaient avec leurs saints hôtes; un autre reçoit un voyageur, un autre est en lutte avec de mauvais esprit . . Le fondateur de la peinture germanique, Jean van Eyke, peignait des scènes du même genre. Ouvrez Dante, et vous trouverez que son purgatoire n'est qu'une construction poétique de ce système moral. . . . Enfin aux portes de Paris dans le siècle brillant de Louis XIV, une société se forma qui reproduisit dans la mesure de l'époque, l'existence et les sentiments des premiers solitaires: les habitants de la Thébaïde de Port-Royal devaient aimer les récits d'Eucher et de Cassien. Ainsi

bilder an Basilius, Hieronymus und einigen andern, die, wie er selbst sagt, hervorragten durch ihren Wandel und ihr Wissen[1]. Als der erste Theil seiner Conlationen fertig gestellt war, hatte der bischöfliche Auftraggeber bereits das Zeitliche gesegnet[2]. Als Ergänzung zu den zehn ersten Büchern schrieb er vierzehn andere, die er zeitlich getrennt in je sieben Büchern herausgab.

Der Zweck vorliegender Schriften ist in ihrer Entstehungsart genugsam gekennzeichnet. Hören wir, was der Verfasser selbst als seine leitende Absicht ausspricht. In der Vorrede zu den Institutionen drückt er als sein Vorhaben aus, nicht über die Wunderthaten Gottes zu schreiben, sondern über die Verbesserung der Sitten und die Verwirklichung des vollkommenen Lebens nach der Lehre der Altväter. Für die Beurtheilung der geistlichen Unterredungen schickt er voraus, dass er von der äussern sichtbaren Erscheinung des Mönches, deren Darlegung seine frühere Schrift gewidmet ist, übergehen wolle zu der unsichtbaren Haltung des innern Menschen, dass er zeigen werde, wie man von den canonischen Gebetsstunden zu der Beständigkeit des ‚Gebetes ohne Unterlass' gelangen könne. Manches, was darin von den Mönchen berichtet wird, meint unser Verfasser, mag auf den ersten Blick dem menschlichen Können, zumal dem ungeübtern, unmöglich erscheinen; allein bei dem gleichen Eifer und der gleichen Festigkeit in der Verwirklichung des einmal erfassten Zieles werde dies für die menschliche Fähigkeit nicht nur möglich, sondern sogar recht angenehm.

Was Cassian in diesen Schriften zusammenträgt, ist ein Stück seines eigenen Lebens, hervorgewachsen aus seinen langjährigen Erfahrungen an sich und andern während seines Auf-

---

Arnaud d'Antilly a-t-il traduit les ‚Louanges de la solitudes' d'Eucher et les ‚Vies des Pères du desert' surtout d'après Cassien."

Wie sehr seine Schriften im ausgehenden Mittelalter und in der anbrechenden Neuzeit geschätzt wurden, beweisen die 29 Ausgaben von 1485—1667. Vgl. Schoenemann, Bibliotheca Historico-Litteraria Patr. Lat., Lips. 1794, Bd. II, p. 676—693.

Cassian wurde selbst als Heiliger verehrt. S. über seinen Cult: Cuper, Acta S. S., Jul., tom. V, p. 458 sq.

[1] Praef. ad Inst.

[2] Praef. ad Conl. I—X.

enthaltes in der Scitischen Wüste in Aegypten, eng verwachsen mit seinem ganzen Selbst. Im Bestreben, das menschliche Können auf dem Wege zur innern Vollendung von Stufe zu Stufe höher zu geleiten, die Gesetze dieser allmählich aufsteigenden Entwickelung zu verfolgen und darzulegen, stellt der Verfasser naturgemäss die Basis der sittlichen Befähigung im Menschen, die Willensfreiheit, in den Vordergrund seiner Betrachtung.

Als Cassian seine Schriften verfasste, waren bereits die widersprechendsten Lehrmeinungen über Gnadenwirksamkeit und sittliche Verderbniss des Menschen in die Literatur eingeführt, der Manichäismus und der Pelagianismus, wovon der erstere durch die griechischen Väter, dieser vornehmlich durch Augustinus bekämpft wurde. Der Manichäismus hatte grossen Anklang im Morgen- und Abendland gefunden; der Gnosticismus lebte in ihm wieder auf. Sein bestechender Zug lag nicht sowohl in der Neuheit seiner Lehren als in der consequenten Durchführung und Vereinigung der bedeutendsten religionsphilosophischen Systeme der alten Culturvölker mit christlichen Anschauungen[1]. Mani vermengte Zoroastrische Elemente mit babylonischen und chaldäischen Ueberlieferungen. Der Manichäismus, in seinem äussern Organismus dem Christenthum nachgebildet, trat als selbständige kirchliche Form, als Gegenkirche zur katholischen Kirche, auf, dem Mohammedanismus vergleichbar. Die Moral war dem Buddhismus entlehnt. Von Wichtigkeit für unsern Gegenstand ist vornehmlich die ascetische Moral des Manichäismus. Diese lehrt ein dreifaches Siegel: das des Mundes, des Busens und der Hand. Das signaculum oris bedeutet die Enthaltung vom Fleischessen, weil im geschlachteten Fleisch kein Blut mehr war. Der Genuss der Pflanzen war erlaubt, dagegen strengstens untersagt der Wein, den Mani die Galle des Teufels genannt. Das signaculum manus drückte das Gebot der Arbeitsenthaltung aus. Durch das signaculum sinus war jede geschlechtliche Berührung verboten. Von der Befolgung dieser dreifachen Vorschrift waren die auditores

---

[1] Vgl. K. Kessler, Mani, Forschungen über die Manichäische Religion, Berlin 1889, Bd. I, S. 386—401.

(Katechumenen) entbunden. Ihnen war alles gestattet. Die electi dagegen waren zwar diesem Gebot unterworfen, konnten aber nach der Behauptung ihres Meisters nicht sündigen, auch wenn sie wollten, weil selbst stets sündelos[1]. Das manichäische System ist wesentlich dualistisch. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bildete den Ausgangspunkt, und die Beantwortung derselben in der Annahme zweier selbständigen Principien, Gut und Bös, die sich ewig entgegenstehen, ist die Basis des Systems[2].

Dem gnostisch-manichäischen Dualismus traten von Anfang an die griechischen Väter mit Entschiedenheit entgegen und betonten im Gegensatz zu der Annahme der völligen Verderbtheit der sinnlichen menschlichen Natur und deren Ableitung aus dem Urprincip des Bösen die sittliche Freiheit als Vermögen des Guten. Die damals in der griechischen Kirche übliche Abschwörungsformel vom Manichäismus[3] anathematisirt diesen ausdrücklich wegen seiner Freiheitsläugnung und hebt hervor, dass es in unserer Macht stehe, gut oder schlecht zu sein. Bezüglich der Theodicee betont die Formel ‚den Glauben an den wahren Gott, der durch die freie Entscheidung seines Willens den Himmel, die Erde, das Meer und alles, was darinnen ist, hervorgebracht hat und der weder der gar nicht vorhandenen Materie bedurft hat, noch der Häute, Sehnen, Leiber und Schweissergüsse der bösen Archonten, welche Manes ausgesonnen hat‘[4].

Dasselbe Verfahren wie die griechischen Väter schlug auch Augustin ein, als er die manichäischen Theorien bekämpfte: Betonung der freien sittlichen Anlage des Menschen. Auf diese Schriften berief sich später Pelagius, um bei seinem Gegner Augustin selbst für seine Lehre eine Stütze aufzudecken, worauf

---

[1] Ueber die sittliche Führung der Manichäer vgl. Possidius, Vita S. Aug., c. XVI.

[2] Aug., Contr. Faust. Man., l. XII., c. 65.

[3] Ap. Kessler a. a. O. S. 403–405. Vgl. 403: *Ἀναθεματίζω . . . τοὺς τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῖς ἢ κακοῖς*, genommen aus S. S. Patrum Apostolicorum etc. opera ed. I. B. Cotelerius, Amstelod. 1724, Vol. I, p. 542 sq.

[4] Ap. Kessler a. a. O. S. 360 f. Originaltext S. 403.

Augustin erwiderte, dass es eine ganz andere Frage sei, woher das Böse komme, ob aus einem wesenhaft bösen Princip oder dem freien Willen, und eine andere Frage, wie zu dem verlorenen Gut oder zu einem höhern zu gelangen sei. ‚Deshalb sollen sich die neuen Häretiker, die Pelagianer, nicht überheben, als hätte ich ihre Sache vertreten, wo ich in diesen Büchern (de lib. arbr.) zu Gunsten der Willensfreiheit vieles vorbrachte, das jene Erörterung gegen die Manichäer forderte.‘[1]

Dass die Stellungnahme der Griechen zu den Manichäern ihrer Theologie ein besonderes Gepräge aufdrückte, liegt in der Natur der Sache. Mit Recht hebt daher Kuhn hervor: ‚Hatten die Väter der frühern Zeit gegen die Gnostiker zu kämpfen und Augustin selbst anfänglich gegen die Manichäer, so stand offenbar in erster Linie die Vertheidigung der Freiheit; diese konnten sie aber mit Nachdruck nicht führen, wenn sie mit ängstlicher Sorgfalt stets an die Schwächung des sittlichen Vermögens durch die Sünde und die daher rührende Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes erinnert hätten.‘[2]

Dass auch Cassian in einem mehr oder minder bewussten Gegensatz zu diesen ins religiöse Leben so tief einschneidenden gnostisch-manichäischen Auffassungen Stellung nahm und nehmen musste, darauf weist, ausser einigen gelegentlichen Aeusserungen über das Verhältniss Gottes zur Welt und zum Bösen[3], seine ganze Vergangenheit, seine theologische Richtung, wie er sie aus den griechischen Vätern gewonnen, und nicht zum wenigsten die Beschaffenheit des von ihm behandelten Stoffes. Denn keine Lehre konnte für die Sittenforderungen des Evangeliums wie für die Blüthe geistlicher Zucht und klösterlicher Ascese so schädlich und vernichtend wirken wie der freiheitsläugnerische Dualismus.

In der That waren die Vertreter des Mönchthums vor Joh. Cassianus den Spuren der griechischen Theologie gefolgt. In der Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade neigen Antonius, Makarius, Nilus, Marcus, Isidor der Pelusiote

---

[1] Aug., Retract., I, 9, 2 u. 3. Vgl. auch: De praedest. Sanct., c. 14 n. 27.

[2] Kuhn a. a. O. S. 440.

[3] Conl. VIII, 6, 7, 24; VI, 3, 4, 16; VII, 8, 28.

auf die Seite der Freiheit als den ausschlaggebenden Factor in der sittlichen Umgestaltung und Förderung[1]. Man hat deshalb, freilich mit Unrecht, den Pelagianismus oder doch den Semipelagianismus von dem Mönchthum ableiten wollen, schon darum, weil in diesem praktisch vorläge, was in dem erstern theoretisch ausgebildet war[2].

In der Auffassung vom Verhältniss der Natur zur Uebernatur vertritt der Pelagianismus das entgegengesetzte Extrem zum Manichäismus. Sein Urheber, sittenstreng und von untadelhaftem Lebenswandel, verstand es, durch seine persönliche Unbescholtenheit[3] und durch die Vieldeutigkeit seiner Begriffe seiner Theorie eine Zeitlang den Schein der Rechtgläubigkeit zu wahren. Der Grundzug des Pelagianischen Systems ist Naturalismus, der sich unter der Annahme der Zulässigkeit der Gnade und der Offenbarung überhaupt zu verbergen sucht. Deshalb durfte Cassian die Lehre des Pelagius minder gefährlich für das geistliche Leben erscheinen. In Cassians ascetischen Schriften lassen sich nur wenige Spuren entdecken, in denen der Verfasser eine absichtliche Bekämpfung des Pelagianismus bekundet. Einen Anlauf dazu liefert das 12. Buch der Insti-

---

[1] Ueber die Gnadenlehre des Mönchthums vgl. die eingehenden Ausführungen bei Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freiburg 1866, S. 39—70, bes. S. 52: „So scheint es denn auch Lehre dieser Väter zu sein, dass der Wille das Heil im Menschen beginnt, Gottes Gnade aber vollendet. Zwar finden sich bei denselben keine formell präcise darauf lautende Stellen, doch aber solche, die diese Verhältnissbestimmung dem Gedanken nach enthalten. In der bisher allgemein angedeuteten und von ihm noch näher bezeichneten Weise sagt Makarius, dass der Mönch sein Leben anfangen müsse (De custodia cordis c. 13: *οὕτως ὀφείλει ἐνάρξασθαι*) und fügt dann bei, einen solchen Vorsatz werde Gott mit seinem Geiste erfüllen. Antonius sagt: ‚Der Herr Jesus Christus wird dir Ruhe gewähren und er wird in Friede alle Werke vollenden, welche du begonnen hast.‘ (Ep. 19, p. 701.)“

[2] Kath. Literaturzeitung, Wien 1856, Nr. 56, ap. Wörter a. a. O. S. 38. Widerlegung ap. Wörter S. 52 ff.

[3] Aug., De gest. Pelag., c. 35, nennt ihn, veluti monachum‘. Diese Bezeichnung deutet auf die ascetische Strenge, die Pelagius ausserhalb des Klosters übte. A. a. O. c. 25 spricht Aug. von dem Einfluss, den er auf seine Zuhörer hatte: ‚Alle, welche für Tugend eintraten, drängten sich zu seinen Predigten.‘ Vgl. auch Ep. ad Demetr. c. 3.

tutionen, das mit dem Wesen der Hochmuthssünde zugleich deren Heilmittel angibt. Der Hochmuth ist doppelgestaltig: geistig und fleischlich[1]. Der erstere bezieht sich auf unser Verhältniss zu Gott. Er ward die Ursache aller Sünde durch die übermüthige Preisgabe des Abhängigkeitsverhältnisses von Gott. Diesem Princip der Auflehnung gegenüber stellt Cassian den Begriff der wahren Demuth gegen Gott auf und erklärt diese im Einvernehmen mit dem unverfälschten Glauben der ältesten Väter näher als die Anerkennung der vollständigen Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, ihrer allseitigen Bedingtheit auf natürlichem und vornehmlich auf übernatürlichem Gebiete. ‚Darum sollen wir nicht allein dafür Gott Dank wissen, dass er uns vernünftig erschaffen, mit freier Willenskraft ausgerüstet und uns die Taufgnade geschenkt oder die Erkenntniss des Gesetzes vermittelt und seine Hilfe verliehen hat, sondern auch dafür, dass er uns mit seiner Vorsehung täglich umgibt, wodurch er uns von den Nachstellungen der Feinde befreit, mit uns arbeitet an der Ueberwindung der fleischlichen Begierlichkeit, uns sogar ohne unser Wissen vor den Gefahren beschützt, uns vor dem Fall in die Sünde sicher stellt, uns unterstützt und erleuchtet, dass wir diesen Beistand, den einige nur in das — äussere — Gesetz legen, zu verstehen und anzuerkennen vermögen. Sie äussert sich weiter darin, dass wir durch Gottes Eingebung für unsere Nachlässigkeiten und Vergehen im stillen zerknirscht werden, uns durch seine Heimsuchung heilsam gezüchtigt fühlen, dass wir von ihm zuweilen sogar gegen unser Widerstreben zum Heil gezogen werden, endlich darin, dass sie unsern eigenen Willen, der mehr den Lastern zuneigt, zu einer fruchtbaren Thätigkeit lenkt und auf den Weg der Tugenden hintreibt.‘[2] In diesen Worten ist der supranaturalistische Standpunkt unseres Verfassers dem Pelagianismus gegenüber unzweideutig ausgesprochen. Nicht das äussere Gesetz ist die eigentliche Gnade; diese beruht in einer innern Eingebung, in einer göttlichen Triebkraft in unserer Seele, die sogar das Widerstreben des geschöpflichen Willens

[1] Inst. XII, 2.

[2] Ibid. XII, 18; vgl. Conl. V, 15.

beugt und ihn zum Heile führt. Es ist sogar die Gnade, welche ihre Thätigkeit an uns als solche unserer Erkenntniss übermittelt. An einer andern Stelle[1] weist er die Pelagianische Anschauung von der Heilswirkung und der Gnadenzutheilung als ‚profana opinio' zurück.

Die verderbliche Bedeutung des Pelagianismus erblickt Cassian vorzugsweise in dessen Aufstellungen über die Erlösung der Welt durch Christus. Er legt ihm unter den Häresien über dieses Lehrstück sogar eine führende Rolle bei[2]. In seiner Vertheidigungsschrift der Gottheit Jesu gegen Nestorius greift unser Verfasser direct und offen Pelagius und sein Lehrsystem an. Er pflegt überhaupt in diesem Werke seinen Gegner unverhohlen anzufassen, ihm seinen Irrthum in seinen Quellen aufzudecken, die Abscheulichkeit seiner häretischen Abweichung von der katholischen Lehre kurz vorzuhalten und sie durch positive Darlegung des in Frage stehenden Dogmas an der Hand der Schrift und der ihr zur Seite stehenden Lehrüberlieferung zu widerlegen.

Die Lehre des Pelagius ist nach Cassian kurz folgende: Wie der Mensch Jesus Christus ohne jegliche Berührung mit der Sünde gelebt, so ist es den andern Menschen möglich, sündelos zu leben ohne göttlichen Beistand. Ein eigentlicher Unterschied zwischen Christus und einem gewöhnlichen Menschen besteht in Wirklichkeit nicht, da der Mensch durch eigene Arbeit und Anstrengung das verdienen kann, was Christus ebenfalls mit Mühe sich errungen. Die Aufgabe Jesu Christi in dieser Welt war nicht, das Menschengeschlecht zu erlösen, sondern

---

[1] Conl. XIII, 16.

[2] Vgl. bes. Contr. Nest. I, 2 ff. I, 3 leitet er die Nestorian. Irrlehre aus dem Pelagianismus ab. Vgl. Contr. Nest. V, 2: ‚Hoc utique etiam illa quam ante dixi haeresis asserebat, Christum non propter se colendum, videlicet quia deus esset, sed quia bonis ac piis actibus deum in se habere meruisset. Ergo vides Pelagianum te virus vomere, Pelagiano te spiritu sibilare, unde convenit, ut de te non tam iudicandum quam iudicatum esse videatur, quia cum eiusdem erroris sis, necesse est eiusdem quoque etiam damnationis esse credaris: ut non dicam interim illud, quod imperiali statuae deum comparans in tantam sacrilegii impietatem ac blasphemiam prorupisti, ut recte admodum etiam Pelagium ipsum, qui paene omnes impietate vicerit, hoc amentia vicisse videaris.'

gute Beispiele aufzustellen. Das Himmelreich kann der Mensch ähnlich wie Christus durch persönliche Thätigkeit gewinnen. Bemerkenswerth ist noch, dass dieser durch die Taufe kraft der sacramentalen Salbung Christus, nach der Auferstehung kraft seines Leidens Gott geworden[1].

Die Erbsünde und die zersetzende Macht der Sünde auf das sittliche Vermögen und die geistigen und körperlichen Kräfte überhaupt ward geläugnet, und damit war für eine thatsächliche Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus im Kreuztode kein Raum mehr vorhanden. Die Gnade ist die Natur, die Vernünftigkeit des Menschen und die in ihr begründete Herrschaft über die vernunftlose Thierwelt[2] ist wohl der prägnanteste Ausdruck des Systems. Im Verlaufe unserer Arbeit werden wir des Pelagius Lehre im Gegensatz zu der Anschauung Cassians noch häufiger berühren. Vorläufig noch ein Wort über deren Ursprung.

Die protestantischen Theologen erblicken die Anfangsgründe des Pelagianismus beinahe durchweg in den griechischen Vätern oder im Mönchthum[3]. Diese Ansicht scheint in der Berufung

---

[1] Contr. Nest. I, 3; vgl. ibid. V, 1.

[2] Aug., De grat. et lib. arbr., c. XIII. n. 25: ‚Num quid natura erit gratia? Nam et hoc Pelagiani ausi sunt dicere, gratiam esse naturam, in qua sic creati sumus, ut habeamus mentem rationalem, qua intellegere valeamus, facti ad imaginem Dei, ut dominemur piscibus maris et volucribus caeli et omnibus pecoribus quae repunt super terram.‘ Dagegen argumentirt Aug.: Die Natur haben wir mit den Ungläubigen gemein, die Gnade aber durch den Glauben an Jesus Christus. Ibid.

[3] Schleiermacher, Kirchengeschichte, S. 294, führt die Entstehung des Pelagianismus aufs Mönchthum zurück. Aehnlich Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Freiburg 1890, Bd. III, S. 155 f.: ‚Er (der Pelag.) ist der unter dem Einfluss des griechischen Mönchthums consequent entwickelte christliche Rationalismus, wie er im Abendland, namentlich bei den Gebildetern, längst verbreitet war, sich an der stoisch und aristotelisch beeinflussten Populärphilosophie nährte und durch Julian eine Wendung zum Naturalismus erhielt.‘ Auf das stoische Element im Pelag. hat zuerst wieder Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus, Freiburg 1882, S. 6 f. nach dem Vorgang des hl. Hieronymus aufmerksam gemacht. Nitzsch a. a. O. S. 360 ff. sieht im Pelag. eine folgerichtige Weiterbildung der griechischen Theologie. Thomasius, Origenes S. 77 und Marheinecke, Ottomar S. 40—44 machen von der landläufigen protest. Auffassung eine Ausnahme. Ap. Wörter

des Pelagius auf die Griechen und die gräcisirenden Lateiner eine Stütze zu haben[1]. Hierbei darf jedoch nicht übersehen werden, dass keine Irrlehre mit dem Merkmal der Neuheit auftreten will, weil sie dadurch schon in sich gerichtet wäre, sondern jede sucht in der kirchlichen Vergangenheit mehr oder weniger glücklich Anhaltspunkte für ihre Zulässigkeit und Haltbarkeit. Katholischerseits hat man den Pelagianismus für das ,Product einer gewissen unwahren theoretischen und einseitig-ethisch-praktischen Richtung'[2] erklärt, wobei letztere jedoch bedeutend vorwiegt. Das ganze System ist zunächst ethischer, dann intellectueller Rationalismus[3]. Eine gewisse Aehnlichkeit der pelagianischen Richtung mit dem Grundzug der Antiochener ist nicht zu läugnen. Was Kihn[4] als ihren eigenthümlichen

a. a. O. S. 132. Klasen S. 3 hat Wörter offenbar missverstanden, wenn er schreibt: ,Gegen Marheinecke, Thomasius u. a. beweist er (Wörter) ferner, dass der Pelagianismus nicht das zeitgemässe Product der kirchlichen Lehrentwickelung . . . ist.' Dagegen hebt Wörter a. a. O. S. 132 Anm. 3 ausdrücklich von den beiden protest. Gelehrten hervor, dass sie von der genannten Ansicht eine Ausnahme machten. Die protest. Meinung ist von Wörter a. a. O. S. 150 ff. mit grossem Sachverständniss widerlegt.

[1] Vgl. Aug., De nat. et grat., c. 61 n. 71. Es ruft Pelag. Lactantius Hilarius, Ambrosius, Hieronymus als Zeugen seiner kirchl. Lehrauffassung an; c. 62 Hilarius, c. 64 Joh. Chrysost., c. 65 Hieronym., c. 67 Aug. selbst, wogegen Aug. die genannten Väter für die Orthodoxie in Schutz nimmt. Vgl. bes. c. Jul. l. I, c. 4. n. 14: ,Non est cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista una est.' Hier nennt Aug. ausser Gregor und Basilius 14 andere orient. Bischöfe, die in ihren Schriften die Erbsünde vertreten: Eulogius, Johannes, Ammonianus, Porphyrius, Eutonius, Porphyrius, Fidus, Zoninus, Zoboennus, Nymphidius, Chromatius, Jovinus, Eleutherius, Clematius. Ib. l. I. c. 5. n. 19. Vgl. auch Wörter a. a. O. S. 115—132.

[2] Wörter a. a. O. S. 177—208.

[3] Ibid. S. 195.

[4] Theodor von Mops. etc. S. 7. S. 42—44 macht der Verfasser auf die innere Verwandtschaft des Pelag. mit Theodor von Mops. aufmerksam. Klasen S. 2 hat unrecht, wenn er diese Verwandtschaft in der Anthropologie zurückweist. Bekämpft doch Theodor in seiner auszugsweise erhaltenen, gegen Hieronymus gerichteten Schrift (Photius, Bibl. cod. 177 ed. Hoeschel, Aug. Vind. 1691, p. 205—207): ,Gegen diejenigen, welche sagen, dass die Menschen durch Natur und nicht durch freies Ermessen (*γνώμῃ*) sündigen', folgende Sätze: 1. ,Dass der Mensch

Charakter bezeichnet, ‚die nüchterne Verstandesrichtung, die logische Reflexion, die praktische Tendenz, die realistische Betrachtung der geoffenbarten Dinge‘, ist im Naturalismus des Pelagius auf die höchste Spitze getrieben.

Beachtenswerth für unsere Frage ist der Umstand, dass Cassian seiner theologischen Richtung nach ebenfalls der antiochenischen Schule angehörte. Es gab damals zwei Hauptrichtungen in der Betrachtung der religiösen Dinge: die eine, welche das Anthropologische in den Vordergrund stellte, hatte in Antiochia ihren Ursprung; die andere, welche das Göttliche, die Gottesidee zum Ausgangspunkt ihrer Speculation machte, hatte in Alexandria ihren Sitz[1]. Dieser doppelte Grundzug zieht sich durch die orientalische Theologie einerseits und die abendländische andererseits hindurch, bis er innerhalb der Kirche selbst im sogenannten semipelagianischen Streit zur offenen Gegensätzlichkeit führte.

Zur richtigen Beurtheilung des beiderseitigen Standpunktes ist vor allem der geschichtliche Zusammenhang gebührend zu würdigen: dort gnostisch-manichäischer Dualismus und Fatalismus der langwierige Gegner, hier Rationalismus. Werden daher die im Angesicht dieser religiösen Verirrungen formulirten Denkweisen einseitig geltend gemacht, ihre Berechtigung als absolut hingestellt, so führt ein derartiges Verfahren zur Aufstellung von einem dogmatischen Unterschied zwischen Augustin

---

von Natur und nicht mit freiem Willen sündige. 2. Dass selbst die neugebornen Kinder nicht von Sünde frei seien, da die Natur zufolge der Sünde Adams sündig geworden sei und die sündige Natur auf alle seine Nachkommen sich fortpflanze. 3. Dass überdies keiner der Sterblichen gerecht sei. 4. Nicht einmal Christus sei (wegen der Annahme der sündlichen Natur) frei von Sünde. 5. Die Ehe und zwar derjenige Act in ihr, durch welchen sich das menschliche Geschlecht fortpflanze, sei ein Werk der verkehrten Natur, in welche Adam durch die Sünde gerathen sei und durch die er das Heer aller Uebel in sich aufgenommen habe.‘ Ap. Wörter S. 19, Anm. 1.

[1] Vgl. Kihn a. a. O. S. 7: ‚In Antiochia wurde das Vernunftgemässe, Anthropologische und Naturentsprechende in den Dogmen betont. Legten jene (die Alexandriner) in der Soteriologie und Gnadenlehre mehr Gewicht auf den göttlichen Factor, so hoben die Antiochener mit Nachdruck die menschliche Freiheit und Selbstthätigkeit hervor.‘

und den Griechen und den gräcisirenden Lateinern[1]. In der That ist die protestantische Theologie durchgehends zu diesem Resultat gekommen, ähnlich wie ihr Urheber eine unvereinbare Differenz in der Rechtfertigungslehre der Apostel Paulus und Jacobus constatirte, die beide zwei verschiedene Seiten des einen Dogma erläuterten: Paulus gegenüber der judaistischen Auffassung von der in der Gesetzeserfüllung ruhenden Gerechtigkeit, Jacobus gegen die übertriebene Meinung, der Glaube allein, ohne seine lebendige Aeusserung in der Praxis,

---

[1] Wie man später mit diesen Differenzen auszukommen suchte, vgl. die treffliche Auseinandersetzung bei Wörter a. a. O. S. 165 f.: ‚Die Antwort der Theologen auf diese entscheidende Frage ist je nach der Verschiedenheit ihres Standpunktes sehr verschieden ausgefallen. Der Scholastik, welche den Begriff der objectiven, wiewohl nicht materiellen Entwicklung des Dogma noch nicht kennt, blieb auf ihrem absolut dogmatischen Standpunkt nichts anderes übrig, als die zwischen der voraugustinischen und der augustinisch-kirchlichen Anschauung über das Verhältniss der Gnade zum freien Willen bestehende Differenz entweder für eine wirklich dogmatische zu halten oder sie für eine bloss scheinbare auszugeben und durch subjective mehr oder minder gesuchte Erklärungen auszugleichen. Des erstern Verfahrens bediente man sich bei den Vätern geringern Ansehens, wie z. B. Alexander Natalis (Hist. eccles. V, p. 372) Optatus von Mileve für einen Präformator des Semipelagianismus hält; letztere Methode schlug man bei Vätern ersten Ranges ein. So sagt Habert (Theologiae Graec. Patr. vind. ed. Wirceb. 1863, p. 123 sq.) über die von Chrysostomus in seiner zwölften Homilie über den Hebräerbrief gegebene Bestimmung, dass es unsere Sache sei, zuerst zu wollen, Gottes aber, zur Vollendung zu führen. Nach langem Hin- und Herdenken sei ihm endlich der Gedanke eingefallen (cogitatio incidit), der Kirchenvater rede nicht von denen, welche sich im Zustand der Beraubung der Gnade befinden, sondern von den schon Gerechtfertigten, denen er zeigen wolle, unter welchen Bedingungen ihnen Mehrung der Gnade zu theil werde, wogegen die übrigen Stellen ähnlichen Inhaltes alle besagten, dass, wie auch schon andere Theologen erklärt hätten, Gott unserem Willen nicht in zwingender Weise zuvorkomme, vielmehr unsere Zustimmung zur rufenden Gnade, worauf er alsdann seine heiligende Gnade ertheile, verlange.‘

Ueber die Bedeutung und die Verschiedenheit des Standpunktes bei den griech. u. lat. Vätern und spec. bei Aug. vgl. Kuhn a. a. O. S. 433—443; Wörter, Die christl. Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostol. Zeiten bis auf Augustin, Freiburg 1856—60, Bd. I, S. 83—86 u. 381—382.

sei zum Heile hinreichend[1]. Relativ und historisch ist sowohl die empirische und sittlich-praktische als die speculative und religiöse Denk- und Betrachtungsweise berechtigt, und wenn sie in feindlichen Gegensatz gerathen, so liegt der Grund entweder in gegenseitigem Missverständniss oder in der ausschliesslichen Geltendmachung nur einer Methode.

Der hl. Augustinus hat abwechselnd beide Denkweisen zur Geltung gebracht. Den Manichäern gegenüber legte er das Hauptgewicht auf die Freiheit des Menschen, den Pelagianern gegenüber auf den göttlichen Factor im Heilsgeschäft. Seinen Hauptruhm verdankt er der erfolgreichen Bekämpfung des Pelagianismus, dessen schärfster und geistvollster Gegner er zweifelsohne war[2]. Diese Gegnerschaft hatte allerdings eine Verschärfung seiner Denk- und Lehrweise zur Folge, die in seinen letzten Schriften ‚De praedestinatione sanctorum' und ‚De dono perseverantiae' ihren vollendeten Ausdruck fand. Die Bedeutung des hl. Augustinus für die Entwickelung des Dogma ist vielleicht ohnegleichen[3]. Und doch ist kein kirchlicher Autor

---

[1] Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus, 2. Aufl., Freibg. 1883, S. 9 ff. über die innere logische Verschiedenheit der apostol. Lehrbegriffe.

[2] Aug. die Seele des Kampfes gegen die Pelagianer, vgl. Prosper, Carmen de ingr., v. 90—93: ‚An alium in finem posset procedere sanctum Concilium, cui dux Aurelius ingeniumque Augustinus erat?'

[3] Interessant und eigenartig ist die Schilderung der weltgeschichtl. Stellung Augustinus' bei Harnack, Bd. III, S. 91 f., die mutatis mutandis die Nachwirkung des genialen Afrikaners auf Religion und Cultur illustrirt: „Als Prediger des Glaubens, der Liebe und der Gnadenordnung hat er die kath. Frömmigkeit bis heute beherrscht; durch seine Grundstimmung: ‚Mihi adhaerere Deo bonum est', sowie durch seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Geist und durch seine Predigt, dass Gott in uns den Glauben und den guten Willen schaffe, hat er die evangelische Reformation hervorgerufen; durch seine Lehre von der Autorität und den Gnadenmitteln der Kirche hat er den Bau des römischen Katholicismus weiter geführt, ja die hierarchisch-sacramentale Anstalt erst geschaffen; durch seinen Biblicismus hat er die sogen. vorreformatorischen Richtungen erweckt und die Kritik an allen ausserbibl. kirchlichen Traditionen vorbereitet; durch die Kraft seiner Speculation, die Schärfe seines Verstandes, die Feinheit seiner Beobachtung und Erfahrung hat er die Scholastik in allen ihren Richtungen einschliesslich der nominalistischen und daher auch die moderne Erkenntnisstheorie und Psychologie angeregt, ja miterzeugt; durch seinen

so sehr missverstanden und missdeutet worden als Augustin. Was Schrörs[1] von den Autoren des 9. Jahrhunderts in der Beziehung bemerkt: ‚Keiner aber versteht es, das grossartig angelegte und bis in die feinsten Gliederungen auslaufende System des geistvollen Afrikaners in seiner Totalität aufzufassen, sondern jeder hebt mehr oder weniger einseitig einzelne Anschauungen hervor, die nur im Zusammenhange des Ganzen ihr rechtes Licht empfangen‘, dürfte man schon auf seine Zeitgenossen anwenden.

Den ersten Anstoss an Augustins Theorie von der Vorherbestimmung zum Heil und der ihr entsprechenden Gnadenzutheilung und Gnadenwirksamkeit nahmen zu seinen Lebzeiten einige Mönche des Klosters zu Adrumet. Es war da infolge des Augustinischen Briefes an den römischen Priester Sixtus[2] Verwirrung und Zwiespalt entstanden; es gab einige, welche die Freiheit läugneten[3]. In seinem Begleitschreiben, das er dem Buch ‚De gratia et libero arbitrio‘[4] an den Abt Valentin und dessen Mönche mit auf den Weg gab, warnt Augustin vor dem Missbrauch, der von seiner Lehre so leicht gemacht werden konnte und im Kloster zu Adrumet wirklich gemacht wurde. ‚Vertheidigt nicht so die Gnade, dass ihr im Vertrauen auf dieselbe böse Werke liebt, wovor euch die Gnade Gottes selbst bewahre‘[5] und: ‚Derjenige ist gegen die Gnade undankbar,

---

Neuplatonismus und prädestinatian. Enthusiasmus hat er die Mystik sowohl als die anticlerikale Opposition des M. A. hervorgerufen; durch die Fassung seines Kirchen- und Seligkeitsideals hat er die vulgär-kath. Stimmung, die mönchische bestärkt, sie aber in der Kirche heimisch gemacht und sie dadurch dazu erweckt und befähigt, die der Kirche gegenüberstehende Welt zu überwinden und zu beherrschen; durch die einzigartige Fähigkeit endlich, sich selbst darzustellen, den Reichthum seines Geistes auszusprechen und jedem Wort ein individuelles Gepräge zu geben, durch die Gabe der Individualisirung und Selbstbeobachtung hat er zum Emporkommen der Renaissance und des modernen Geistes mitgewirkt.“

[1] Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg 1884, S. 109.

[2] Ep. 214 n. 3 und 215 n. 3.

[3] Ibid. 214 u. 215.

[4] Migne I. 44, col. 881—912.

[5] Ep. 215 n. 8: ‚Nec sic defendatis gratiam, ut quasi de illa securi mala opera diligatis, quod ipsa gratia Dei avertat a vobis.‘

der ihretwegen in der Sünde leben will, da wir durch sie der Sünde absterben‘. Diese Schrift, wo der Augustinische Standpunkt über die Gnade ebenso scharf markirt war wie in seinen polemischen Werken, hatte in Adrumet die Folge, dass man in Ansehung der alles bewirkenden Gnade die Ermahnung und Zurechtweisung von seiten des Obern für nutzlos und überflüssig hielt. Augustin verfasste eine neue Schrift ‚De correptione et gratia‘[1] an dieselbe Adresse, wo er in seiner theologischen Anschauung einen Schritt weiter vorangeht in der Richtung zur absoluten Prädestination, die er vollends in seinen beiden letzten Lebensschriften ‚De praed. SS.‘ und ‚De dono persev.‘ ausspricht.

Es war zu erwarten, dass sich eine starke Reaction gegen diese Augustinische Theorie geltend machen würde, die thatsächlich sehr bald in Gallien hervortrat. Die Prädestinationslehre war der Ausgangs- und der erste Angriffspunkt von seiten der Südgallier. Die Bewegung erhielt im Laufe der Geschichte den Namen Semipelagianismus[2]; man hätte sie auch den Prädestinationsstreit des 5. Jahrhunderts nennen können. Sie war eine Vorläuferin der Kämpfe des 9. sowie des 16. und 17. Jahrhunderts auf diesem Gebiet. Dieselben Erwägungen der praktisch-sittlichen Gefährlichkeit einer absoluten Vorherbestimmung waren hier wie dort die Triebfedern des Protestes[3].

---

[1] Migne I. 44, col. 915—946.

[2] Die geschichtliche Entstehung dieser Bezeichnung lässt sich sehr schwer feststellen. Ueber die dahin zielenden Versuche vgl. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien u. s. w. Leipzig 1770, Th. V, S. 6 f.

[3] Prosper von Aquitanien berichtete von den Massiliern an Aug., dass sie geäussert, auch bei dem thatsächlichen Zurechtbestehen der unbedingten Prädestination dürfe man diese doch nicht allgemein vortragen, weil sie die Frommen sicher und müssig mache und die Sünder zur Verzweiflung statt zur Umkehr treibe. Ep. ad Aug. 225 n. 3: ‚Hoc propositum vocationis et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis afferre.‘ Aehnlich sprach sich Hraban in seinem Briefe an Hinkmar (Migne 112, col. 1518—1530) aus. Er erklärte die Prädestinationsfrage als müssig und höchst gefährlich und meinte, dass dieselbe vor allem vom christlichen Volke fernzuhalten sei. Vgl. Schrörs a. a. O. S. 115. In derselben Weise dachte Molina über die praktische Verwendbarkeit jener Theorie und nach ihm andere hervorragende Theologen. Vgl. Jansenius, Augustinus, Lov. 1640, tom. II. Parallelum

An der Spitze der südgallischen Bewegung stand Johannes Cassianus[1], ein Mann von vorzüglich praktischer Tendenz. Die Augustinische Theorie erschien ihm als eine theologische Ungeheuerlichkeit[2], wenigstens so wie er sie mit ihren Folgen auffasste. Die Bewegung richtete sich nämlich gegen die Auffassung einer partiellen Berufung und einer partiellen Erlösung. Eine solche Anschauung konnte ihm zu seinem Zweck nicht leicht passen, für die Mönche die Wege der Vollkommenheit blosszulegen, ihnen die Mittel zu eigener angestrengter Arbeit des Geistes und Körpers im Dienste der christlichen Selbstveredelung an die Hand zu geben.

Die Reaction gewinnt an innerer Berechtigung, wenn man andererseits die thatsächlichen Folgen ins Auge fasst, welche durch die Augustinischen Aufstellungen hervorgerufen wurden, die prädestinatianische Häresie, welche auf dem Boden der unbedingten Prädestinationslehre des Augustinus bis zur Läugnung der menschlichen Willensfreiheit voranschritt[3], ein Vorgang, der in den folgenden Jahrhunderten ein Nachbild fand[4].

---

c. 1 n. 5, p. 1080: ,Haec sententia occasionem praebet hominibus segnius operandi' v. Molina. Andere Aussprüche der Molinistischen Richtung über die religiös-praktische Gefahr der absol. Prädestinationslehre s. ibid. c. 1 n. 5 — n. 18, p. 1079—1089.

[1] Vgl. Noris, Historia Pelagiana, Patav. 1709, p. 34.

Prosper, Contr. collatorem (Migne 51, col. 214—276) c. 2 (col. 218), erkennt Cassians Schriftkenntniss und Sprachgewandtheit rühmend an, ,qui disputandi usu inter eos, quibuscum degit, excellit'; ,quem non dubium est illis omnibus in sanctarum Scripturarum studio praestare'.

[2] Conl. XIII, 7.

[3] Natalis a. a. O., p. 62 setzt den Anfang der prädest. Irrlehre in das Jahr 417. Er stützt sich auf das Zeugniss des Prosper Tiro, Chronicon ad annum Honorii 23: ,Praedestinatorum haeresis, quae ab Augustini libris male intellectis accepisse dicitur initium, his temporibus serpere exorsa est', ein Bericht, der zugleich den Entstehungsgrund enthüllt. Andere Zeugnisse für den thatsächl. Bestand dieser Häresie s. ibid. p. 62 sq., vgl. bes. ibid diss. V, prop. 4, p. 206 sqq.

Jansenius, De haer. Pelag. l. VIII, c. 23, p. 541 sqq., hatte nämlich die prädest. Häresie für eine blosse Verleumdung erklärt, wodurch die Massilier die Lehre des hl. Augustinus discreditiren wollten.

Eine andere Sache ist es, ob der Praedestinatus, der 1643 bekannt geworden und um 450 verfasst wurde, das Organ der gen. Irrlehre war. Harnack a. a. O. (Bd. III) S. 225 hält ihn für eine Fälschung, ,weil die

Dass die Opposition der Massilienser auf dem Gebiet der Vorherbestimmungsfrage auch ihrer Anschauung über die Gnadenwirkung und die menschliche Willensfreiheit, die sie vor allem gefährdet sahen, eine stark accentuirte Färbung verlieh, dürfte abgesehen von dem psychologischen Grund sich aus der engen Wechselbeziehung der genannten Fragen ergeben.

In Südgallien traten als Anhänger und entschlossene Vertheidiger der Augustinischen Theorie Prosper von Aquitanien und Hilarius auf. Auf ein an Augustinus in dieser Angelegenheit gerichtetes Schreiben antwortete der Bischof von Hippo mit seinen

---

Lehre Aug. in so paradoxen und fast blasphemischen Sätzen entwickelt ist, wie sie kein Augustiner je vorgetragen'. Nitzsch a. a. O. S. 385 hält ihn für eine semipelagianische Gegenschrift. Vgl. ibid. die Inhaltsangabe der Schrift. Die Irrthümer der Praedestinatianer erstreckten sich auf die menschliche Willensthätigkeit, deren Nutzlosigkeit und Unfreiheit, auf die theilweise Erlösung, die absolute Reprobation, die absolute Prädestination; nach Lucidus in seinem Buche an die gall. Bischöfe. Etwas davon abweichend überliefert sie Gennadius. Ap. Natalis a. a. O. p. 62—63. Jansenius a. a. O. p. 541 sq.

[4] Im 9. Jahrh. durch Gottschalk. Vgl. Schrörs a. a. O. S. 88—150. Die Schrift ‚De tribus epistulis' von einem Cleriker der Lyoner Kirche erklärte die Ansicht von einer allgemeinen Heilsberufung nicht direct für verwerflich, aber für gefährlich, da sie an den Pelagianismus anstreife; so weit ging man im Eifer in der Interpretation Augustins. Vgl. ibid. S. 123. Auch Prudentius, ein grosser Kenner Aug., nahm eine Prädestination des malum an und meinte, dass auch die Gallier zu Aug. Lebzeiten eine solche nicht gänzlich in Abrede zu stellen versuchten. Ibid. S. 111, bes. S. 110. Im 17. Jahrhundert sind es Jansenius und seine Anhänger, welche auf dieser Basis die Willensfreiheit läugnen, was vorher schon die Reformatoren gethan. Ebenso finden die neuern prot. Gelehrten keinen Platz für die Willensfr. im System des Aug. S. Harnack III, S. 197: ‚Die Prädestinationslehre des Aug. führt zum Determinismus.' Nitzsch a. a. O. S. 367. Münscher a. a. O. S. 385; S. 399 spricht er von den Consequenzen der Aug. Theorie: ‚Aus ihnen flossen dann von selbst die Ideen von unwiderstehlichen Gnadenwirkungen, von einer particulären Gnade und Erlösung und von der unveränderlichen Beharrlichkeit der Auserwählten.' Wiggers a. a. O. I, S. 277 ff. wirft Aug. Inconsequenz vor, weil er von moralischen Verpflichtungen redete und ein Sollen statuirte. Bindemann, Der hl. Augustinus, Greifsw. 1869, Bd. III, S. 931: ‚Die Prädestinationslehre wirft auf seine sonst so lichte Lehrergestalt ihre Schatten.' Durand-Camplan a. a. O. S. 70—88 erblickt in der August. Unwiderstehlichkeit der Gnade die Willenszerstörung.

beiden Schriften ‚De praed. SS.' und ‚De dono persev.' Nach Augustins Tode gingen die beiden in Sachen des Gnadenstreites nach Rom, um eine officielle Kundgebung des Apostolischen Stuhles für ihre und des Augustinus Lehre zu erwirken, nachdem schon Prosper eine geharnischte Streitschrift contra collatorem, das erste Werk über Cassians Gnadenlehre, veröffentlicht hatte.

Im folgenden werden wir im Anschlusse an seinen Standpunkt, der den Menschen mit seiner verderbten Natur und seiner sittlichen Anlage nimmt, wie er sich seiner unmittelbaren Wahrnehmung darbietet, und unter Berücksichtigung der historischen Einflüsse und Zusammenhänge die Gnadenlehre desselben Collators, des Koryphäen der massiliensischen Schule, zur Darstellung bringen.

Zweites Kapitel.

Die menschliche Natur im jetzigen Zustand als Widerstreit zwischen Fleisch und Geist.

In der Betrachtung der menschlichen Natur geht Cassian meistens von den Hindernissen aus, welche dieselbe dem Streben nach höherer Vollkommenheit entgegenstellt. Diese Betrachtungsweise, bedingt durch den Zweck seiner Schriften, gibt der Cassianischen Anthropologie ihre Eigenart. Nicht die Erbsünde und ihr inneres Wesen ist das erste, was der Empiriker an dem Menschen wahrnimmt, sondern als fühlbare Folgen des ersten Sündenfalles treten ihm die Sterblichkeit der menschlichen Natur und der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch entgegen. Hierin zeigt sich Cassian als einen getreuen Schüler der griechischen Väter und vornehmlich des hl. Chrysostomus. Als Grundlage für die Sündhaftigkeit und unordentliche Begierlichkeit des Menschen hebt Chrysostomus die Vergänglichkeit des Leibes hervor. ‚Hätten unsere Stammeltern nicht gesündigt, so würden sie nicht die Strafe des Todes empfangen haben, über den Tod erhaben würden sie auch über die Vergänglichkeit erhaben gewesen sein; mit der Unvergänglichkeit würde ferner das Freisein von Leidenschaften verbunden gewesen sein; beim Vorhandensein dieses würde aber die Sünde keinen

Raum gehabt haben; da sie aber sündigten, wurden sie der Vergänglichkeit hingegeben; vergänglich geworden, haben sie auch vergängliche Kinder erzeugt, solche aber begleiten Begierden, Aengste und Lüste.'[1] Aehnlich lautet sein Commentar zu der Stelle Rom. 5, 19, deren Erklärung er für äusserst schwierig hält, da wir ‚durch den Ungehorsam des einen alle Sünder geworden sind'. Sünder will er nicht als ‚actueller, persönlich verschuldeter Sünder' aufgefasst haben, sondern der Ausdruck bedeutet nach ihm ‚der Strafe verfallen, dem Tode überantwortet'[2].

Diese Correlation der Begriffe von Sterblichkeit und Begierlichkeit findet sich ebenfalls bei Cassian[3], allerdings mit der einen Modificirung, dass er von dem unmittelbaren Zweck seiner Schriften aus der Concupiscenz, ihrem Wesen, ihrer Wirkung und ihren Gegenmitteln die meiste Aufmerksamkeit widmet. Die Concupiscenz im gegenwärtigen Zustand ist begründet durch das ungeordnete Verhältniss zwischen den beiden Grundbestandtheilen der menschlichen Natur[4]. Die Aufgabe des Mönches ruht demgegenüber vorzüglich in der Ausgleichung dieses Missverhältnisses zu Gunsten der Herrschaft der geistigen Vermögen. Daher die Nothwendigkeit der häufigen Lesung, der geistlichen Betrachtung, des Betens und Fastens[5]. Der Mönch ist ihm deshalb ein Athlet Christi[6], der gegen sein

---

[1] Hom. 2 in Ps. 50 n. 7 (M. 55, col. 383).

[2] Hom. 10 in Rom. 5, 19 n. 3 (M. 60, col. 377 sqq.). Aus diesen Stellen ersieht man, wie unbegründet eine Zusammenstellung des hl. Chrysost. mit Theodor von Mops. — s. System s. bei Kihn, S. 173—180 — und den Pelagianern ist, die den Tod als die nothwendige Folge der menschlichen Natur ausgeben (Op. imp. VI, c. 16). Vgl. Nitzsch a. a. O. S. 364, wo er Concupiscenz und Tod bei den Griechen anerschaffene Momente der Menschennatur sein lässt. Vgl. ibid. 365, wo dies als ein Beleg der innern Verwandtschaft zwischen Griechen und Pelag. gilt.

[3] Conl. XXIII, 11; XXIII, 16, Leib des Todes; XII, 2, Leib der Sünde; XXIII, 13 hebt als Folge der Sünde hervor, dass sie uns fleischlich ‚carnales' gemacht hat.

[4] Vgl. auch Chrysost. Hom. 42 in Gen. n. 2 (Migne 54, col. 386) u. Hom. 44 n. 6 (Migne 54, col. 413), wo das Leben als ein Kampf mit der Concupiscenz dargestellt wird.

[5] Conl. I, 17 et passim.

[6] Ibid. IV, 12. Inst. lib. VI u. XII passim.

eigenes Fleisch und Blut und die geistigen Mächte der Finsterniss zu streiten hat nach dem Vorgang des Apostels: ‚Uns ist ein Kampf nicht nur gegen Fleisch und Blut, sondern gegen Fürstenthümer und Gewalten, die Lenker dieser Welt der Finsternisse, gegen die geistigen Mächte der Bosheit in der Luft' (1 Kor. 9, 26 f.).

Diese verschiedenartige Abhängigkeit der menschlichen Natur in ihrer Bethätigung stellt der Verfasser recht anschaulich unter der Parabel eines ‚Gläubigers' dar. Er führt einen greisen Mönch ein, der bei einer Disputation mit weltlichen Philosophen über das Wesen der Gastrimargie eine der Grundlagen der Ethik also bestimmt: ‚Mein Vater hat mich in Verpflichtung gegen viele Gläubiger hinterlassen.' Auf das Drängen der Philosophen, ihnen den Sinn davon zu enthüllen, erwiderte der Altvater: ‚Von Natur war ich in viele Gebrechen und Laster verstrickt.'[1]

Die Concupiscenz ist eine doppelte: des Fleisches gegen den Geist (‚caro concupiscit adversus spiritum') und des Geistes wider das Fleisch (‚spiritus autem adversus carnem' Gal. 5, 17). Das Fleisch, das hier von der Schrift gemeint sei, ist nichts anderes als die ‚voluntas carnis' und die ‚desideria pessima', wie der Geist andererseits die ‚animae desideria bona et spiritalia'[2] bezeichnet. Durch die Einwohnung feindlicher Elemente in demselben Subject entbrennt in ihm tagtäglich ein innerer Kampf. Die Begierlichkeit des Fleisches neigt sich gewaltsam zu dem Laster und erfreut sich an dem, was ihr augenblickliche Befriedigung, Ruhe gewährt, während der Geist in übersinnlichen Bestrebungen und Neigungen aufgehen möchte mit Vernachlässigung der nothwendigen Bedürfnisse des Fleisches. Das Fleisch findet seine Ergötzung in Wollust und Schwelgerei, an Schlaf und Speise, trachtet nach Ueberfluss in jeder Beziehung, gefällt sich in äusserem Glanze, an Scharen von Schmeichlern, sonnt sich an Ehre und Menschenlob. Der Geist dagegen findet seine Nahrung in dem Wachen und Fasten, so dass er kaum

[1] Conl. V, 21.

[2] Ibid. V, 11. Ueber die mehrfache Bedeutung des Wortes ‚Fleisch, in der Schrift vgl. Conl. V, 10. Auch Aug. De nupt. et concupisc., c. 31 versteht unter ‚caro' die ‚affectus carnis', ‚desideria peccati'. Ebenso Chrys., Hom. 13 in Rom. n. 7.

für den nöthigen Bedarf des Lebens Schlaf und Speise zulassen will. Im Gegensatz zu dem habgierigen Verlangen des Fleisches nach Fülle begnügt sich derselbe sogar mit weniger als dem kleinen täglichen Brod. Ihm sagt der rauhe Schmutz, die Oede der Wüste zu, er flieht die Gegenwart der Menschen und sucht seinen Ruhm in Unbill und Verfolgung[1]. Demnach ist das Wesen der Concupiscenz nichts anderes als das Missverhältniss zwischen den naturhaften Bestandtheilen des Menschen auf physischem Gebiet, in ethischer Beziehung zwischen Sollen und Wollen. Wie ein zweites Naturgesetz[2] wohnt dieselbe allen Menschen ohne Ausnahme inne als ‚lex peccati'[3]. Da dieselbe ihren Sitz im Körper hat, so bezeichnet er diesen geradezu als ‚corpus peccati'[4].

Zur Veranschaulichung des Wesens der Concupiscenz gebraucht Cassian allerlei Bilder, um die Art und Weise ihres Auftretens und Wirkens auszudrücken. Das beliebteste ist ihm

---

[1] Conl. IV, 11.

[2] Ibid. IV, 7: ‚Quidquid enim generaliter et sine aliqua exceptione omnibus inest, quid aliud iudicari potest nisi ipsi humanae substantiae post ruinam primi hominis velut naturaliter attributum.' Naturaliter ist aus einem doppelten Grund gesetzt: 1. wegen der Allgemeinheit und 2. infolge der thatsächlichen Beschaffenheit des Körpers. Daher unterscheidet Cass. die vitia als naturalia et praeternaturalia. Vgl. Conl. V, 3. Inst. VII, 1. Da Cassian von der Concupiscenz bemerkt, sie wohne dem Menschen von Natur inne, meint Wiggers II, S. 66: ‚Wollte man hier den Ausdruck streng nehmen, so würde man sagen können, dass Cassianus ... eigentlich noch weiter als Augustin selbst gegangen sei und sich dem Manichäismus noch mehr genähert habe.' Gleichwohl will er bei Cassian nicht eigentlich eine Erbsünde zugeben, a. a. O. S. 55 u. 70, wie auch sein Recensent in der Allg. Literaturzeitung, Aug. 1827, Nr. 200, S. 758. Vor Cass. sprach sich Hilarius Pict., Ps. 118, lit. 11 n. 5 (M. 9 col. 574) in ähnlichem Sinne aus: ‚Tentatur (sc. propheta) undique, cum ei per naturam corporis vitiorum inest connata materies.' Vgl. Ps. 1 n. 4 (M. 9 col. 252): ‚Ad haec quidem nos vitia, naturae nostrae propellit instinctus.' Trotz dieser Stellen hält es Nitzsch S. 367 nur für wahrscheinlich, bei weitem aber nicht für sicher, dass Hil. eine Erbsünde im engern Sinne angenommen habe.

[3] Conl. XXIII, 11. 12. 13. 15.

[4] Ibid. XII, 2. Vgl. Inst. V, 17: ‚Vides ut in semetipso i. e. in carne sua conluctationum summam velut in base quadam firmissima statuerit ...' Aehnlich Chrysost., Hom. 13 in Rom. 8, 8 n. 7.

das des Feuers. Er nennt die Begierlichkeit: ‚Zündstoff der Laster, ‚fomes vitiorum‘[1], Brandstoff der Sinnenlust, ‚libidinis incentiva‘[2], Same der Sünden, der von dem Regen der Versuchungen befeuchtet sofort emporsprosst und Früchte treibt[3], eine Krankheit, die in unserem Innern wohnt und bei einem äussern Anlass hervorbricht[4]. Geläufig sind ihm auch die Bezeichnungen: unheilvoller Riss, ‚pessimum ac lugubre divortium‘[5], Stachel der Leidenschaften[6], Wurzeln der Sünde, ‚radices peccati‘[7]. Trotz ihres innern Zusammenhangs mit der Sünde als Folge der Erbsünde und als Anlass zur Sünde ist die Concupiscenz selbst keine Sünde[8]. Sie ist nicht die Erbsünde, da sie auch in den Gerechtfertigten fortbesteht[9]. Ihre enge Zusammengehörigkeit mit der menschlichen Constitution, so dass er die Concupiscenz als etwas in der Natur Liegendes charakterisiren konnte, verbietet ihre Identität mit der Erbsünde, da ja nach Tilgung der Erbschuld die menschliche Natur dieselbe bleibt. Als Beleg für das Fortdauern der bösen Begierlichkeit dient ihm die Erfahrung. Alte tugendreiche Mönche empfinden den Stachel derselben, wie Jünglinge, die in der Blüthe der Jahre stehen. Selbst die Wüste und Einsamkeit kann davor nicht sicher stellen[10]. Indessen ist die Concupiscenz nicht zur reinen Strafe über den Menschen verhängt, sondern zugleich als ein Mittel sittlicher Läuterung und Bewährung. Hierdurch scheidet sich die griechische Ansicht von der Augustinischen, welche in der Concupiscenz ausschliesslich einen Strafzustand erblickt, dessen Sündhaftigkeit im Sacrament der Wiedergeburt

---

[1] Conl. IX, 3; XV, 6; XVI, 22; XXIII, 1. Inst. V, 9; VI, 3.

[2] Conl. XXIII, 13; XIX, 15 auch incentiva naturalia. Inst. V, 16.

[3] Inst. IX, 5.

[4] Ib. IX, 6.

[5] Conl. XXIII, 13.

[6] Inst. V, 14; Conl. V, 6.

[7] Conl. XIX, 12: ‚Latitat enim intra vos, immo etiam serpit radix omnium quae exstirpata non fuerit peccatorum.‘

[8] Ibid. ‚Cum haec ergo vitiorum in corde nostro deprehenderimus indicia, manifeste cognoscamus nobis non adfectum, sed effectum deesse peccati. Vgl. Conl. XXIII, 8.

[9] Conl. XXIII, 14; XXIII, 15. ‚Nicht was ich will, thue ich‘ etc., der klassische Ausdruck für die Wirkung der Concupiscenz, passt am besten für die im Gnadenstand Lebenden.

[10] Ibid. XIX, 12.

getilgt wird[1]. Wenn Cassian dieselbe etwas Gutes[2] nennt, so geschieht dies mit Rücksicht auf den Nutzen, den sie durch die Bekämpfung der Leidenschaften haben kann und wirklich hat. Dass dieser Kampf zu unserem Nutzen unsern Gliedern eingepflanzt sei, lesen wir auch beim Apostel (Gal. 5, 17).

In der Bestimmung der Teleologie des Widerstreits im Menschen geht Cassian wie sein Lehrmeister von dem Gedanken der väterlichen Liebe in Gott aus, der bei der Verhängung von Strafen einen liebevollen, erzieherischen Zweck verfolgt[3]. Aehnlich verhält es sich mit der Teleologie der Versuchung von aussen durch den Teufel, die eine sittliche Erschlaffung verhüten und als Bewährungsmittel ein Moment der Verdienstlichkeit werden soll[4].

Als fühlbare Wirkungen des von Natur uns innewohnenden Zwiespaltes machen sich auf seiten des Körpers Schwäche und Gebrechlichkeit bemerkbar. Vermöge der Wechselbeziehung zwischen Geist und Fleisch hindern und beengen sie auch den Geist. Mit dem hl. Chrysostomus[5] und dem hl. Augustinus[6] bestimmt er diesen Einfluss des Körpers als eine Last, eine

---

[1] Aug., ‚De nupt. et concupisc. I, c. 23 n. 25: ‚Concupiscentia in regeneratis sine consensu non est peccatum', und: ‚Haec concupiscentia, quae solo sacramento regenerationis expiatur profecto' etc. Im Wiedergeborenen wird sie Sünde genannt, weil sie aus der Sünde stammt, ‚sicut vocatur lingua locutio, quam fecit lingua'. Vgl. ibid. c. 25 n. 28.

[2] Conl. IV, 12—18. Vgl. bes. IV, 7: ‚Est quodammodo utilis haec pugna nobis dispensatione creatoris inserta et ad meliorem nos statum provocans atque conpellens, qua sublata procul dubio pax e contrario perniciosa succederet.' Vgl. auch VI, 6.

[3] Ibid. II, 13. Vgl. Neander, Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche, Hamburg 1831, Bd. II, Abth. 3, S. 920 f. Chrys., Hom. 34 in Gen. n. 3 (M. 53, col. 315).

[4] Conl. VI, 11; hier ist ein dreifacher Grund angegeben: ‚plerumque ob probationem, nonnumquam ob emundationem, interdum ob merita delictorum'. Vgl. bes. Conl. XXIV, 25. Chrysost., Homilia 40 in Gen. n. 3 (M. 53, col. 372). Aug., De grat. et lib. arbr. c. 20 n. 41, hebt bei ihrer Teleologie den Strafcharakter hervor: ‚Nam invenimus aliqua peccata etiam poenas esse aliorum peccatorum.'

[5] De compunct., l. 2 n. 1 (M. 47, col. 412).

[6] De natura et grat., c. 48 n. 56: ‚Quia vero de hac vita disputat, ubi corpus quod corrumpitur, aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem' (Sap. 11, 15).

drückende Schwere für den Geist, ‚pondus corporis‘, ‚retunditur sarcina corporali‘[1]. Die Seele vergleicht er mit einer äusserst leichten Feder, die vermöge ihrer Beschaffenheit bei dem leisesten Hauche wie von selbst zu den höchsten Lüften sich erhebt, die aber infolge der geringsten Anfeuchtung zur Erde herabsinkt. So wird der Geist, der Laster und weltlichen Sorgen bar, von keiner Feuchtigkeit einer schädlichen Begierde beschwert, sozusagen durch seine natürliche Reinheit bei dem leichtesten Hauch der geistigen Betrachtung emporgetragen und mit Zurücklassung des Niedern und Irdischen zu jenen himmlischen und unsichtbaren Höhen erhoben[2]. Der Leib des Todes hindert diesen natürlichen Flug des Geistes, er zieht den Gerechten von der himmlischen Betrachtung und Beschauung zum Irdischen; beim Psalmengesang bringt er ihm bekannte Menschengesichter oder Reden, Geschäfte, unnöthige Handlungen ins Gedächtniss zurück, ebenso beim Gebet. Noch mehr, der Leib des Todes hindert ihn an der Verwirklichung seines Strebens nach der Heiligkeit der Engel und der völligen Vereinigung mit Gott und zieht ihn auch dem Geiste nach zu jenen Dingen, die nicht zum Fortschritt der Tugend und zur Vollkommenheit gehören, da sie ‚das Böse thun, das sie nicht wollen‘[3].

Vor Cassian hatte Chrysostomus das Verhältniss von Geist und Fleisch in denselben lebendigen Bildern beschrieben, wie der natürliche Lauf des Geistes nach oben ist und er nur dort seine eigentliche Befriedigung findet, wie dagegen unter dem Joch der Sünde und dem Drang der Leidenschaften das geistige Auge getrübt und geblendet wird. So tyrannisch ist die Concupiscenz, dass sie ihr Opfer von Fall zu Fall treibt, den Menschen zu einem Trunkenen macht, der immer grössern Durst für das unheilbringende Getränk empfindet[4]. Physiologisch leitet er diese Erscheinung von der grössern Macht der Sinnenwelt im jetzigen Zustand ab[5].

---

[1] Conl. I, 14.

[2] Ibid. IX, 4.

[3] Ibid. XXIII, 16.

[4] Chrysostomus, Adv. Iudaeos VIII n. 1 (M. 48, col. 927 u. 928). Adv. oppugn. vitae monast. l. III n. 19 (M. 48, col. 382).

[5] Chrysost., Ad Theodor. laps. l. I n. 13 (M. 47, col. 295 u. 296).

Seine Ausführungen über den jetzigen Stand der Menschennatur bieten Cassian auch Gelegenheit, über das Wesen der Seele zu sprechen. Er fasst die Ueberlieferung[1] über diesen Punkt dahin zusammen, dass sie als der kostbarere Theil des Menschen, in dem nach dem Apostel das Bild und Gleichniss Gottes ruht, alle Kraft der Vernunft in sich enthält, die stumme und sinnlose Materie des Fleisches sinnbegabt macht durch Selbstmittheilung. Nach Ablegung dieser körperlichen Masse, von welcher der Geist abgestumpft wird, kann dieser seine Erkenntnisskräfte besser entfalten und schärfer zum Ausdruck bringen. Einen Beweis liefert ihm der Wunsch des hl. Paulus, ‚aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein' (Phil. 1, 23). Der Aufenthalt der Seele im Fleische ist danach ein Fernsein vom Herrn und eine Trennung von Christus, ihr Scheiden vom Leibe ist Heimkehr zu Christus. Daher verwirft er die Ansicht vom Seelenschlaf der Abgeschiedenen als eine häretische und hält daran fest, dass die Seele nach der Trennung vom Leibe ihr bewusstes persönliches Dasein und Leben bewahrt. Für seine Auffassung ruft er das Zeugniss der Schrift[2] an, wobei er das Trostwort Christi zum Schächer besonders hervorhebt und die Unterscheidung der Häretiker: ‚Wahrlich ich sage dir heute', mit der folgenden angeblich erst später eintretenden Verheissung: ‚du wirst bei mir im Paradiese sein' aufs entschiedenste bekämpft[3].

---

[1] Vgl. Gregor v. Nyssa, Or. 1, wo er die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in seiner geistig-vernünftigen Natur erblickt: ‚*Κατ' εἰκόνα ἔχω τὸ λογικὸς εἶναι.*' Vgl. Harnack I, S. 149.

[2] 1 Tim. 5, 6; Dan. 3, 86; Ps. 150, 6; Apoc. 6, 9 f.; Matth. 22, 31 f.; Hebr. 11, 16; Luc. 16, 19 ff.; Luc. 23, 43.

[3] Conl. I, 14. Wenn Cass. an einzelnen Stellen von einem corpus animae spricht, Conl. VII, 13, so geschieht dies mit Rücksicht auf die metaphys. Einfachheit Gottes, im Vergleich zu der die Einfachheit der menschl. Seele nur unvollkommen und relativ ist. Vgl. ib. VII, 10. Denn nur Gottes unkörperliche und einfache Natur vermag alle Substanzen zu durchdringen, wogegen die geschaffenen Geister, auch die Engel, dies nicht können, auch gegenseitig nicht. ‚Nec ... spiritus animae, quae itidem spiritus est, ita uniri posse creditur, ut eam quoque similiter suae naturae reddat capacem, quod soli est possibile trinitati, quae sic universae intellectualis naturae efficitur penetratrix, ut non

Die Materie des Fleisches hemmt die einfache Substanz des Geistes in ihrer Bewegung. Je nach der gegenseitigen Machtstellung unterscheidet er am Menschen einen dreifachen Zustand: status carnalis, secundus animalis, tertius spiritalis, eine Unterscheidung, die sich in dieser Nüancirung in der um 450 erschienenen, dem Prosper Aquitanus mit Unrecht beigelegten Schrift ‚De vocatione omnium gentium'[1] wiederfindet als voluntas carnalis etc. Der fleischliche Zustand äussert sich durch den Verkehr mit der Welt und ihren Genüssen; der animalische beginnt mit der Entsagung des Fleisches und seiner Begierden und muss das Ringen nach dem geistigen Zustand in sich schliessen; der geistige Status, das ist die Vollkommenheit, besagt die festgegründete Herrschaft der Seele über das sinnliche Begehrungsvermögen, die gänzliche Entblössung seiner selbst für Christus[2].

Das Missverhältniss in der menschlichen Natur drängt sich bei der Bethätigung der geistigen Vermögen dem menschlichen Bewusstsein unabweisbar auf. Gegen seinen eigenen Willen wird der Mensch von allerhand Gedanken bestürmt[3]. Selbst bei der geflissentlichen Hinwendung des Herzens auf eine bestimmte Betrachtung kehrt der Geist unvermerkt zu den frühern Abschweifungen zurück. Die Macht der Zerstreuungen weckt sogar Zweifel an der Möglichkeit, die gewünschte Besserung zu erreichen, und lässt

---

solum circumplecti eam atque ambire, sed etiam inlabi ei et velut incorporea corpori possit infundi, (Conl. VII, 13). Unter dem Körper versteht der Verf. die geistige Substanz, wodurch sowohl die Engel als die menschl. Seele subsistiren: ‚Habent enim secundum se corpus quo subsistunt' (mit Berufung auf die Worte des Apostels 1 Cor. 15, 40. 44), ebenso wie Tertullian (vgl. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893, S. 65—77) Adv. Prax. 7: ‚Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est', mit diesem Ausdruck das substantielle Sein bezeichnen wollte. Dass corpus bei Cass. den Inhalt einer Sache bedeutet, erhellt auch aus Conl. I, 20: ‚corpus nostri propositi' oder ‚corpus operationis nostrae'. Einen weitern Beleg für diese Auffassung seines Ausdrucks bietet indirect sein Creatianismus (Conl. VIII, 25) und seine Lehre vom Zwiespalt des Geistes und Fleisches. Mit Unrecht wirft ihm Wiggers II S. 62 ff. und 245 eine materialistische Vorstellung von der Seele vor.

[1] Ap. Nitzsch a. a. O. S. 385 u. Migne l. c. 51, col. 547—722 c. 2 sqq.

[2] Conl. IV, 19.

[3] Ibid. I, 17.

die mönchische Lebensweise überflüssig erscheinen, da ja doch der Geist jeden Augenblick auf schlüpfrigen Wegen entschweift. Wenn er auch zur Furcht Gottes und zur geistigen Betrachtung zurückgeführt wird, so entrinnt er wieder flüchtiger als vorher, ehe er noch darin befestigt war. Schneller als ein Aal aus dem verborgenen Gewahrsam, entschlüpft er unserem Versuche, ihm eine beharrliche Richtung zu geben[1].

Diese Frage über die Veränderlichkeit der Gedanken bildet ein beliebtes Thema der geistlichen Unterredungen. Was im vorstehenden mehr abstract ausgesprochen ist, erörtert Germanus in seinem Einwurf über die Mittel zur Beharrlichkeit mehr concret, indem er dabei die Uebungen der Mönche ausschliesslich im Auge hat. Wenn unser Geist den Anfang irgend eines Psalmes hernimmt, so wird er gegen sein Wissen zu seinem Erstaunen ganz unvermerkt zu einem andern Schrifttext hingezogen. Will er nun diesen erwägen, so kommt schon vor der Vollendung dieser Betrachtung eine neue Erinnerung, die den vorigen Gedanken verdrängt. So wird der Geist von Psalm zu Psalm fortgetrieben, von dem Texte des Evangeliums zu der Lesung des Apostels und von da zu den Propheten und andern geistlichen Erzählungen durch das ganze Gebiet der Schriften unstät und unruhig. Während des gemeinsamen Gottesdienstes gleitet er, unbeständig wie er ist und gleichsam berauscht durch so Verschiedenartiges, hin und her, statt sein officium in der gehörigen Weise (competenter) zu verrichten. Er denkt zum Beispiel über einen Psalm oder eine Lesung nach, während er beten soll. Wenn er singt, sinnt er über etwas anderes als über den Inhalt des bezüglichen Psalmes nach; wenn er die Lesung hält, beschäftigt ihn etwas, was noch zu thun ist, oder die Erinnerung an Gethanes[2]. Cassian unterlässt nicht, dieser geistigen Wandelbarkeit gegenüber durch den Mund eines Altvaters Heilmittel anzugeben, als Wachen, Betrachten, Beten[3]. Auch erzählt er seine eigenen Erfahrungen auf diesem Gebiet. Er klagt, dass bei seinem Gebet die alten Erinnerungen aus der klassischen Literatur, aus den Liedern der Dichter, aus den Kriegsgeschichten und Fabeln, die er in seiner Jugend studirt

---

[1] Conl. VII, 3. [2] Ibid. X, 13. [3] Ibid. X, 14.

habe, sich herbeidrängen und dass diese Bilder und Vorstellungen seinen Geist von höherem Schauen abziehen[1]. Dieselbe menschliche Gebrechlichkeit verhindert bei Schwachen die Ausführung gemachter Vorsätze[2], bei Starken, die ihre höchste Wonne und Seligkeit in der Betrachtung der geistigen Dinge finden, die völlige Hingabe hieran[3]. Daher das Bekenntniss aller Heiligen, sie seien in Wahrheit unrein und Sünder. Wenn Iesaias (65, 5 f.) die menschliche Gerechtigkeit dahin charakterisirte: ‚Siehe, du bist erzürnt und wir sind in Sünden; in ihnen waren wir allezeit und werden doch gerettet werden. Wir sind alle geworden wie ein Unreiner, wie das Tuch einer Blutgängigen ist unsere Gerechtigkeit', so umfasst der Prophet damit nicht nur eine, sondern all unsere Gerechtigkeit. die Gerechten nicht weniger als die Schar der Gottlosen[4].

Drittes Kapitel.

Der Sündenfall.

Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit, das allenthalben herrschende Missverhältniss in der menschlichen Natur, das Gesetz der Sünde finden ihre Erklärung in dem Sündenfall unserer Stammeltern. Die Auffassung von dem Wesen der Erbsünde steht in engstem Zusammenhang mit der Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit, der Nothwendigkeit und dem Umfang der Gnadenwirksamkeit. Sie ist deshalb für die Würdigung des Cassianschen Lehrbegriffs von grundlegender Bedeutung, weil sie im Zweifel über seine Anschauung von der allseitigen Nothwendigkeit der göttlichen Gnade im Heilswerk im voraus einen Commentar oder wenigstens einen Fingerzeig für die Interpretation der vielumstrittenen Stellen über die Ausdehnung der Gnadenwirksamkeit abgibt. Die Lösung des vorliegenden Problems hat dabei noch den Vortheil, dass sie mit der Grundfrage des gnostisch-manichäischen Dualismus, überhaupt dem

---

[1] Conl. XIV, 12. [2] Ibid. XIV, 6; XIII, 6. [3] Ibid. XXIII, 8. [4] Ibid. XXIII, 17.

religions-philosophischen Hauptrathsel jener Zeit über den Ursprung des Bösen in der Welt und dessen unverkennbarer Machtentfaltung zusammentrifft und mit dem Pelagianismus die Thatsächlichkeit des Uebels aus der Creatur und ihrer freien Selbstentscheidung, wenn auch in verschiedener Weise, hervorgehen lässt.

Cassian weist wie sein grosser Lehrmeister im Gegensatz zu der gnostischen Annahme eines substantiellen bösen Princips die Ansicht ab, dass Gott etwas geschaffen habe, was seiner Natur nach böse sei[1]; vielmehr sei alles bei Beginn vollkommen gegründet worden und wäre auch jetzt einer Vervollkommnung nicht bedürftig, wenn alles in der ursprünglichen Ordnung geblieben wäre[2]. Dies entspreche allein der unendlichen Güte des Schöpfers[3]. Diejenigen Schriftstellen, welche von einer scheinbaren Bewirkung des Bösen durch Gott reden, verstehen unter dem Bösen nicht dasjenige, was seiner Natur nach böse ist, sondern was als Uebles, d. i. weniger gut mit Rücksicht auf das Gegentheil, momentan empfunden wird. Gut ist auch dies bezüglich seines Zweckes[4].

In weit grösserem Umfang als Cassian hatte sein Lehrer diese Frage behandelt und zugleich das Wesen der Sünde definirt gegenüber der dualistischen Weltanschauung. Die Polemik gab seiner Denkweise eine etwas naturalistische Färbung, die man bekanntlich als Ansatz zum Pelagianismus ausdeutete. Ausdrücklich aber verwahrt er sich fortwährend gegen jene Lehre, welche die materielle Constitutive des Menschen als das Princip des Bösen betrachtet, gegen die Lehre des Manes, des Valentinus und des Marcion, deren Namen er öfters nennt[5]. Aus diesem Grund wendet er der Erklärung jener Schriftstellen eine besondere Sorgfalt zu, die anscheinend den Leib zur Ursache des Bösen machen, insbesondere der scharfen Aussprüche des Römerbriefes. Er bemüht sich darzulegen, dass das Fleisch,

---

[1] Conl. VIII, 6; VII, 4. [2] Ibid. VIII, 24; XXIII, 3. [3] Ibid. VI, 16; XI, 6.

[4] Ibid. VI, 6 erläutert eine Anzahl Schrifttexte, welche Gott als Urheber des Uebels erscheinen lassen, das aber nur zur Besserung und Läuterung über die Creatur verhängt wird.

[5] Z. B. Chrys., De virgin. III (Migne 47 col. 536).

von welchem der Apostel spricht, nicht das Wesen des Fleisches ist, sondern die fleischliche Gesinnung, welche infolge der Erbsünde unsern Gliedern eingepflanzt wurde[1]. Wenn der Apostel den Hang des Menschen zur Sünde dadurch charakterisirt, dass in ihm die Sünde wohnt und das Gute in seinem Fleische nicht ist, so will er damit keineswegs einen Tadel gegen den Körper aussprechen, sondern nur den Vorrang des Geistes vor jenem betonen[2]. Die dem Körper innewohnende Sündhaftigkeit ist keineswegs mit diesem selbst identisch, ebensowenig wie das Enthaltene mit dem enthaltenden Gefäss[3]. Dies führt Chrysostomus treffend aus in Bezug auf Rom. 6, 6: ‚Da wir wissen, dass der alte Mensch in uns mitgekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde vernichtet werde'; damit, sagt er, ist nicht dieser Körper gemeint, sondern der ganze Complex der Sündhaftigkeit. Wie nämlich die Sündhaftigkeit nach ihrem Umfange ein alter Mensch genannt wird, so heisst hinwieder die aus verschiedenen Theilen zusammengesetzte Sündhaftigkeit der Leib dieses Menschen. Wenn diese Stelle nicht so aufzufassen wäre, würde der Folgesatz: ‚damit der Leib der Sünde vernichtet werde', unverständlich bleiben[4].

Was er aber unter Sünde versteht, das ist nicht etwas Substantielles, nicht ein uns innewohnendes Wesen, sondern die durch die Uebertretung Adams in unsern Organismus eingetretenen Gebrechen in der sittlichen Ordnung, die dem Geiste die Regelung der Handlungen erschweren[5], ein schlechter Act, der aus der Verkehrtheit des freien Willens entspringt[6]. Chrysostomus betont daher den Unterschied zwischen der Erbsünde und den persönlich begangenen Sünden, was Augustinus nicht

---

[1] Chrys., Hom. 13 in Rom. 8, 3 n. 4; hom. 12 in Rom. 7, 5 n. 3; hom. 13 in Rom. 7, 14 n. 1.

[2] Hom. 13 in Rom. 7, 18 n. 2. Das Fleisch ist nicht Sünde, sondern eine Schöpfung Gottes, sogar ein Förderungsmittel der Tugend, je nach dessen Gebrauch. Vgl. Hom. 13 in Rom. n. 3.

[3] Hom. 13 in Rom. 7, 23 n. 3 und in Rom. 8, 9 n. 7.

[4] Hom. 11 in Rom. 6, 6 n. 1.

[5] Ibid. n. 2 und Hom. 12 in Rom. 7, 6 n. 3.

[6] ap. Aug., De nat. et gr., c. 64, n. 76: ‚Peccatum non esse substantiam, sed actum malignum, quia non est naturale ideo contra illud legem

besonders hervorhebt[1]. Von dem dargelegten Gesichtspunkt aus widmet er in seinem Buche ‚De virginitate' einen ganzen Abschnitt der Berechtigung und der wenn gleich nur relativen Heiligkeit der Ehe und kennzeichnet die Verschiedenheit der kath. Virginität von der angeblichen Enthaltung der Manichäer.

Für die Möglichkeit und Vereinbarkeit eines Wechsels in der moralischen Ordnung mit Gottes absoluter Ursächlichkeit weist Cassian auf die doppelte Beziehung des göttlichen Willens zum Sein und Wirken des Creatürlichen, auf die eigentliche Verursachung des Guten durch Gott und dessen Unterstützung der geschaffenen Kraft bei der Herstellung des Guten und auf das rein permissive Verhalten des absoluten Willens zum Geschöpflichen, wie sich dies beim Bösen zeigt. Gottes Wille verhält sich da mehr passiv und negativ, indem er seinen Schutz von der geschaffenen Ursache, bezw. von dem Menschen abwendet und diesen sich selbst, seinen Leidenschaften oder der Herrschaft des Teufels überlässt[2].

Die Thatsache und den Charakter des Bösen erläutert unser Kirchenschriftsteller aus dem Fall der Engel und des ersten Menschenpaares. Der Uebertretung Adams ging ein doppelter Fall der bösen Geister voraus: der vorzeitliche vor dem von der Genesis berichteten Anfang der Dinge[3] durch Hochmuth gegen Gott und der zeitliche durch den Neid gegen die übernatürliche Bestimmung des soeben aus Erdenstaub gebildeten Menschen zu der Glorie, aus welcher sie herabgestürzt waren[4]. Das Wesen der Engelsünde beruht in der freiwilligen Zerstörung des ursprünglichen Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott, in dem Streben, sich in analoger Weise wie Gott in Sein und Wirken unabhängig und absolut zu gestalten. Lucifer, der mit dem Glanz der Weisheit und Schönheit der Tugenden durch die

---

datam et quod de arbitrio libertate descendit', ein Satz, der von Pelagius für seine Lehre von der Erbsündelosigkeit angerufen wurde.

[1] Vgl. unten S. 39 n. 5.

[2] Conl. III, 20 mit Berufung auf Rom. 1, 26 ff. und Ps. 80, 12 ff.

[3] Conl. VIII, 7, 8. Eine vorzeitliche Erschaffung der Engel vertrat auch Gregor v. Naz., Or. XXXVIII, 9. Vgl. Ullmann, Gregorius von Nazianz, Darmstadt 1825, S. 497.

[4] Conl. VIII, 10.

Gnade des Schöpfers — gratia creatoris — in bevorzugter Weise bekleidet wurde, wollte diese Gaben im Vertrauen auf seine Willensmacht in der eigenen Kraft seiner Natur gründen lassen[1]. Dieser Gedanke ward sein Sturz[2]. Die verführerisch klingende Versprechung der Schlange an unsere Stammeltern: ‚Ihr werdet sein wie Götter', ist der Ausdruck desselben Gedankens, ist der erste Versuch des Bösen nach Ausbreitung seiner Herrschaft. Das Böse ist hier in seiner Tiefe und Sinnlosigkeit aufgedeckt als Streben nach Absolutheit gegenüber dem allein Absoluten. Die Schwere der Sünde und der Grad ihrer Bosheit und Sühnbarkeit richtet sich nach der innern substantiellen Vollkommenheit ihres Urhebers[3], nach der engen Wechselbeziehung von Gedanke und Wille in dem Urheber[4]. Da Denken und Wollen beim Engel in denkbar innigstem Zusammenhang stehen, ist die teuflische Sünde unsühnbar. ‚Denn für eine geistige Substanz, die des fleischlichen Druckes ledig ist, gibt es keine Entschuldigung der in ihr entstandenen verkehrten Willensrichtung'; sie schliesst — ihrer Wesenheit zufolge — die Verzeihung der Bosheit aus, da sie nicht wie wir von aussen durch Anfechtung des Fleisches zur Sünde gereizt wird, sondern einzig durch die Verkehrtheit des schlechten Willens — der sich vollständig in der Gewalt hatte — bestimmt wird. Daher die Unverzeihlichkeit der Sünde und die Unheilbarkeit der Erkrankung[5].

Der zweite Fall erfolgte durch den Neid des Teufels. Bis dahin erfreute er sich noch einer gewissen Geradheit und aufrechten Haltung, so dass er sich mit dem Menschen irgendwie besprechen und mit ihm Rath pflegen konnte. Der Mensch ging thatsächlich auf das Ansinnen der Schlange ein und ass von dem verbotenen Fruchtbaum. Im getreuen Anschluss an

---

[1] In derselben Weise bestimmt Augustin, De nat. et gr., c. 29, n. 33, den Ursprung der Sünde als Stolz gegen Gott: ‚Quoniam diabolum, a quo exstitit origo peccati, ipsa deiecit, et subsequente invidentia hominem stantem, unde ipse cecidit, inde subvertit.'

[2] Inst. XII, 4; Conl. VIII, 25. [3] Conl. V, 6; XV, 8. [4] Ibid. IV, 13.

[5] Ibid. IV, 14: ‚Et ob hoc sine venia peccatum et languor sine remedio est. Sicut enim nulla terrena sollicitante materia conruit, ita ne indulgentiam quidem aut locum potest paenitudinis obtinere.'

die biblische Darstellung wird der erste Sündenfall behandelt[1]. Der satanischen Versuchung des ersten Adam stellt er diejenige des zweiten Adam gegenüber. Die Momente im Process der Anreizung zur Sünde kehren beidemal in derselben Ordnung wieder: zuerst der Reiz zum Essen — gastrimargia —, dann die eitle Ruhmsucht — cenodoxia —, endlich der Stolz. Christus wollte nämlich heilen und wieder gut machen, was der erste Adam gefehlt und gesündigt hatte[2].

Der Teufel war zuerst sein eigener Mörder, bevor er das Gift des Todes gegen den Menschen ausgoss und der Menschenmörder von Anfang ward[3]. Der Uebertretung Adams folgte die Strafsentenz auf dem Fusse, die sich auf den Verführer und den Verführten bezog. Der Strafzustand der Schlange ward verschärft, sie selbst in ewiger Verdammung in den Abgrund geworfen und eine dauernde Kluft zwischen ihr und dem Verführten hergestellt[4]. Zu dem Menschen aber sprach die beleidigte Gottheit: ‚Verflucht sei die Erde in deinen Werken, Dornen und Disteln soll sie dir hervorsprossen und im Schweiss deines Angesichtes sollst du dein Brod essen.‘ (Gen. 3, 17 ff.)

Wie erklärt er demgemäss die Erbsünde? Wie sein Lehrmeister bestimmt er sie ausschliesslich als persönliche That Adams, ihm allein als actuelle[5] Sünde zurechenbar, als Zustand

[1] Mit Vorliebe stellt Cass. den Teufel auch bei seinen nachmaligen Nachstellungen unter dem Bilde der Schlange dar, gleich als ob er dadurch bei seinen ascetischen Lesern beständig die Vorstellung von dem engen Zusammenhang der ersten von einer wirklichen Schlange angeregten Sünde mit allen nachfolgenden wachhalten wollte. Vgl. Conl. II, 10, 11; VIII, 11; X, 11; XVIII, 16; XXIII, 12.

[2] Ibid. V, 6—7; XXII, 10. [3] Ibid. VIII, 25. [4] Ibid. VIII, 10, 11.

[5] Ibid. XXIII, 12: ‚Quod rogo istud cuiusve peccatum est? Sine dubio Adae, cuius praevaricatione atque ut ita dicam negotiatione damnosa fraudulentoque commercio venditi sumus.‘

Diese Unterscheidung fand er bei den Griechen. Chrys. sagt ausdrücklich in seiner Erklärung zum Rom. 5, 19, hom. 10, n. 3, dass wir durch Adams Sünde nicht zu actuellen Sündern geworden sind, sondern dass der Zustand der sterblich gewordenen Natur auf alle Nachkommen übergehe. So ist auch seine Stelle Hom. ad. Neoph.: ‚Wir taufen die Kinder, wiewohl sie keine Sünde haben‘, ap. Aug., C. Jul. l. I n. 22, zu interpretiren, da er an andern Stellen so klar und unzweideutig die Erbsünde lehrt, z. B. Hom. 13 in Rom. 7, 25 n. 4 und ibid. n. 1. Es ist etwas im Menschen, was ihn zur Sünde verleitet. Dieses aber ist nicht

dagegen dem ganzen Adamitischen Geschlecht. Die Uebertretung des Stammvaters erscheint ihm als ein Handelsge-

von Anfang an im Menschen, sondern erst durch die Uebertretung Adams ist es in ihn hineingekommen. Damals hat das Fleisch eine Schädigung erlitten, insofern der Leib dem Tode verfiel und mit dem Tod ein grosser Schwarm von Leidenschaften einzog. Hom. 11 in Rom. 6, 13 n. 3. ‚Hier zeigt er die Schändlichkeit der Sünde und die Grösse der göttlichen Gnade.' Er fragt dann: ‚Was waret ihr? Leichname, der Vernichtung verfallen, ohne die Möglichkeit einer Wiederbelebung. Es gab keinen Menschen, der euch hätte helfen können. Und aus Leichnamen seid ihr Lebendige, Unsterbliche geworden.' Ebenso ist die Stelle bei Cyrill v. Jerusalem, Catech. IV, 19, aufzufassen: ‚Sündlos in die Welt gekommen, sündigen wir nun freithätig.' Nitzsch S. 355 leitet daraus den bündigen Schluss ab: ‚Darüber sind sie einig, dass es keine Erbsünde gibt', ohne Rücksichtnahme auf die gegen den Manichäismus gebotene Tendenz, alles von der menschlichen Natur fernzuhalten, was in sie das Princip des Bösen hätte hineintragen können.

Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, dass Cassian seine Lehre von der Erbsünde so formulirt hat im Gegensatz zu der Augustinischen, welche an einzelnen Stellen etwas manichäisch zu klingen scheint und das ganze Menschengeschlecht ebenso wie Adam von der Sünde und ihren Folgen der Verdammung betroffen sein lässt. Daher manche Einwürfe der Pelagianer, ob es sich z. B. mit Gottes Heiligkeit verträgt, Sünde mit Sünde zu bestrafen, und Gott dadurch die Sünde nicht förderte, ob es sich mit der Gerechtigkeit Gottes verträgt, fremde Sünden unschuldigen Kindern zuzurechnen, während er die eigenen vergibt. Aug., De pecc. mer. et remiss. III, 5; Op. imp. I, 48; De nat. et grat., c. 53 n. 61. Diese Einwände fassen die Erbsünde als actuelle Sünde auf. Ueber die Pelag. Lehre von der Sünde und die Antithese des Aug. s. Nitzsch S. 364—370. Nitzsch S. 367 erblickt in Aug. den Vertreter der völligen Verderbtheit des Willens, seiner schlechthinnigen Unfähigkeit zum Guten durch die Erbsünde. Ungerechtfertigt ist der Vorwurf Harnacks III, 90 u. 191, der in der Sündenlehre des Augustinus ein starkes manichäisch-gnostisches Element finden will, ein Vorwurf, den ihm schon Julian gemacht hatte. Vgl. Op. imp. I, 9. Manichäisch ist ihm III, S. 198 der Gedanke, dass der Mensch aus nichts geschaffen sei und deshalb sündige, sofern das nihil wie ein böses Princip behandelt wird, ferner, dass die Zeugungslust Sünde sei und die Erbsünde sich erkläre aus der Zeugung als Fortpflanzung der natura vitiata. Aug., C. du. epp. Pelag. III, 25 verwahrt sich gegen den Manichäismus: ‚Homo dum nascitur quia bonum aliquid est in quantum homo est Manichaeum redarguit laudatque creatorem: in quantum vero trahit originale peccatum, Pelagianum redarguit et habet necessarium salvatorem', und an andern Stellen unterscheidet er zwischen der Natur,

schäft[1] mit der Schlange. Der Verkaufsgegenstand war die natürliche d. i. urständliche Willensfreiheit. Dafür wurde vom Teufel die Knechtschaft eingetauscht[2]. Mit Recht wurde die ganze Nachkommenschaft des Verkäufers mit in den Verkauf gezogen. Hiernach erscheint die Erbsünde wesentlich als Knechtschaft des Teufels und als ein wirkliches Behaftetsein des Einzelnen mit einer Makel. Als Sünde ist sie die Verletzung der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit[3] im Menschen und dessen über-

Substanz, die an sich als solche gut ist, verdammenswürdig erst durch den Hinzutritt des angestammten vitium; z. B. De nupt. et conc. I. c. 23: ‚Non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus Dei est, sed propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur. Et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili diabolo subiugatur, quia et ipse diabolus spiritus immundus est et utique bonum quod spiritus, malum quod immundus, quoniam spiritus est natura, immundus est vitio, quorum duorum illud a Deo est, hoc ab ipso.‘ Vgl. gegen Harnack Neander a. a. O. S. 854: ‚Nicht die Sinnlichkeit an und für sich, aber die Macht, welche die Sinnenlust irgend einer Art über den für ein höheres Leben bestimmten Geist des Menschen ausübt . . . erschien ihm als etwas Sündhaftes‘, s. C. Jul. l. IV c. 66. Aug. nennt dieses Sinnentrachten ‚Tochter der Sünde‘ und ‚Mutter vieler Sünden‘, De nupt. et conc. I, c. 24 n. 27, und ‚radix malorum‘ De grat. Chr. et peccato orig. I, c. 20 n. 21. Die Nachkommen Adams lässt Aug. an dem Sündenfall in derselben Weise theilnehmen wie Adam selbst. Adam ist eine Art moralische Person, in der die übrige Menschheit irgendwie präexistirte. Vgl. die zahlreichen Belegstellen bei Dorner, Augustinus, sein theolog. System etc., Berlin 1873, S. 140 f. und Wiggers I, S. 346 ff. Aug. kam auf diesen Ausweg, obwohl er den präexistenten Sündenfall des Origenes verwarf, um dem Einwand der Pelagianer zu begegnen, wie das Kind ohne persönliche Verschuldung eine Sünde contrahire. Augustin wies eben nicht auf die Unterscheidung von actueller und habitueller Sünde hin. Die Stelle Rom. 5, 19 wird durchgängig ohne diese Differenzirung erklärt. Aug., De pecc. mer. III, 7; De civit. Dei XIII, 14; De corrept. et gr. c. 6; De pecc. mer. I, 15; I, 10; Ep. 194, 6.

[1] Ueber die historische Entwickelung der Ansicht von einem Tauschhandel mit dem Teufel und des von Christus dargebotenen Lösegeldes s. Harnack I, S. 174 ff. und Schell, Kathol. Dogmatik, Paderborn 1892, Bd. III, Th. 1, S. 213 ff.

[2] Wie und warum der Mensch dem Teufel unterwürfig ward, erörtert Aug., De nupt. et conc. I, c. 23 n. 26, in analoger Weise: ‚Propter vitium, quia immundus immundo.‘

[3] Conl. V, 6. Vgl. Inst. VI, 12: ‚Cor namque est aegrum et saucium libidinis telo quod ad concupiscendum videt beneficium intuitus

natürlicher Zielbestimmung, für dessen Erreichung sie eine natürliche Unfähigkeit begründete. Das Ebenbild Gottes im Menschen wiederherzustellen, erschien Christus.

In der nähern Erläuterung dieser Seite der Erbschuld war Chrysostomus vorausgegangen. Er hatte ausgeführt, wie das ursprüngliche Ebenbild Gottes und die damit verbundene Weltherrschaft des Menschen, die Gabe der Sprachen, die lichte Gotteserkenntniss und der Gottesbesitz, die Unsterblichkeit und hohe Weisheit durch die Erbsünde verloren gingen[1]. Als Wirkung der Taufe und der Erlösung bezeichnet er die Wiederherstellung dieses Ebenbildes[2], die Tilgung einer angestammten Sündhaftigkeit.

In schärferer Weise als Cassian[3] und Chrysostomus vertrat Augustin die Entstellung der Gottebenbildlichkeit im Menschen

---

recte sibimet a creatore concessum suo vitio ad operum pravorum ministeria contorquens et in semet ipso reconditum concupiscentiae morbum contemplationis occasione producens.‘

[1] Chrys., Ad Stagir. l. I n. 2 (Migne 47, col. 428) und De virgin. n. 46 (M. 47, col. 568). Hom. 7 de imagin. c. 3.

[2] Chrys., Hom. 39 in Gen. n. 5 (M. 53, col. 368) und Hom. 40 n. 4 (col. 373). Vgl. auch Neander, S. 931.

[3] Prosper warf zuerst unserem Verf. vor, er läugne die Erbsünde, die Verwundung der menschl. Natur durch den Sündenfall und behaupte die fortgesetzte Integrität der natürl. Kräfte. Vgl. Carm. de ingr., v. 485 sqq.:

‚Scilicet ut tale arbitrium generaliter insit
Semine damnato gentis in corpore mortis
Quale habuit nondum peccati lege subactus
Primus homo et nullum in prolem de vulnere vulnus
Transierit, nisi corpoream per condicionem‘,

v. 133 sqq.:

‚Qui dicunt, nullo peccati vulnere laesum
Naturale bonum, cumque illo lumine nasci
Nunc omnes homines, quod primis ingeneratum est.‘

Vgl. auch v. 648—658; 824 sqq.; Contr. Coll. c. 20, während er früher in seinem Briefe an Aug. ausdrücklich die Erbsündelehre als einen Lehrpunkt der Massilier erwähnte. Ep. ad Aug. n. 3 (Migne 51, col. 67 sqq.): ‚Haec enim ipsorum definitio ac professio est: omnem quidem hominem Adam peccante peccasse et neminem per opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari; universis tamen hominibus propitiationem quae est in sacramento sanguinis Christi sine exceptione esse propositam, ut

durch die Sünde. Er spricht sogar an einer Stelle[1] den gänzlichen Verlust derselben aus, was er jedoch Retract. II, 24 rectificirte. Aus dem urständlichen posse non peccare und posse non mori wurde durch den Sündenfall ein non posse non peccare und ein non posse non mori.

Der Zusammenhang der ersten Sünde mit der Erbsünde in der übrigen Menschheit liegt nach Cassian im Gesetz der natürlichen Abfolge[2]. Adam selbst konnte die menschliche Natur seinem Stamme durch den Fortpflanzungsprocess nur in dem Zustand übermitteln, in dem er sie noch besass. ‚Ein Sklavenpaar kann nur Sklaven erzeugen.'[3] Wenn Cassian von der absoluten Sündelosigkeit Christi spricht, so weist er zu deren Erklärung auf die übernatürliche Weise hin, wie Christus die menschliche Natur aus dem Geschlechte Adams annahm. Dabei betont er, dass Jesus Christus wirkliches Fleisch an sich getragen, im Fleische der Sünde erschienen sei, ohne die Thatsächlichkeit der Sünde in seinem Fleische, im Gegensatz zu uns, die wir aus der Einigung des beiderseitigen Geschlechtes hervorgehen[4]. Auf diese Beziehung der übernatürlichen Geburt

---

quicumque ad fidem et ad baptismum accedere voluerint, salvi esse possint.' Es tritt immer wieder ein gewisser Gegensatz zum Heilsuniversalismus hervor.

Hilarius spricht sich ähnlich in seinem Briefe an Aug. aus, n. 2: ‚Omnem hominem in Adam periisse, nec quemquam inde posse proprio arbitrio liberari', lehren nach ihm die Mass. Nach Prosper, Carmen, v. 817 sqq., leiteten die Mass. auch den Tod von der Erbs. ab.

Natalis a. a. O. S. 56 lässt sie die Erbs. vertreten: ‚Semipelagiani de peccato originali et de necessitate gratiae Christi ad illius remissionem recte senserunt.' Esg eschieht daher unserem Verf. unrecht, wenn man ihn mit den Pelagianern auf eine Stufe stellt, wie Basnage, Forbese, Hottinger und früher Prosper, C. Coll. c. 21 n. 4. Vgl. Walch, S. 46 f. und Neander S. 880.

[1] Aug., De Gen. ad. lit. VI, 28. Vgl. auch De spir. et lit. 48; Op. imp. III, 56; VI, 22.

[2] Conl. V, 5.

[3] Ibid. XXIII, 12: ‚Qua deinceps condicione constrictus non immerito omnem posteritatis suae progeniem perpetuo eidem cuius effectus est servus subdidit famulatu. Quid enim aliud servile coniugium potest procreare quam servos?'

[4] Ibid. V, 6 u. XXII, 12: ‚In hoc ergo ille homo, qui natus ex virgine est, magna a cunctis, qui ex utriusque sexus commixtione

zur Sündelosigkeit Christi hatten schon Ambrosius[1] und Augustinus[2] aufmerksam gemacht, während Julian[3] in consequenter Fortbildung seines Systems Christus wie jedem andern Menschen die Concupiscenz zuschrieb.

Die Fortpflanzung der ersten Sünde hatte der Gegner Cassians, der hl. Augustinus[4], mit einiger Abweichung vorgetragen, da er den Act der Zeugung in ursächlichen Zusammenhang mit der Vererbung der Sünde bringt, weil derselbe geschlechtlich und mit grosser sinnlicher Lust verbunden ist. In seinen Erörterungen mit den Pelagianern schwankt Augustin zwischen Generatianismus und Creatianismus, während sich Cassian mit aller Entschiedenheit für den Creatianismus erklärte, da ein Geist einen andern nicht erzeugen kann, eine Seele keine Seele. Gott allein ist der Vater des Geistes[5].

In Bezug auf das Verkaufsrecht des ersten Menschen wirft Cassian die Frage auf, ob denn der listige Verkäufer das rechtmässige Eigenthumsrecht des Herrn nicht verkürzt habe; er entscheidet sich im verneinenden Sinn, da der Schöpfer auch nach der eigenmächtigen Hingabe des Menschen seiner selbst

---

producuntur, distantia segregatur, quod cum omnes nos non similitudinem, sed veritatem peccati in carne gestemus, ille non veritatem, sed similitudinem peccati in verae carnis assumptione suscepit.‘ Vgl. Conl. XXII, 11.

[1] Ambros. In Luc., l. II, n. 56.

[2] Aug., De nupt. et conc. l. I, c. 11; De nupt. etc. II, c. 5 n. 15.

[3] Aug., Op. imp. IV, 51; Contr. Jul. V, 52.

[4] Aug., De fide ad Petr. c. 2, 16: ‚Peccatum originale non transmittit ad posteros propagatio, sed libido.‘ De nupt. et conc. I, c. 32, n. 37 sagt er, dass durch die Sünde Adams das ganze Geschlecht zu einem wilden Oelbaum geworden. ‚Vitium primae nativitatis, quod erat originale peccatum, de carnali concupiscentia traductum et attractum.‘ An einigen Stellen nennt er die Concupiscentia geradezu Erbsünde, weshalb Münscher II S. 127 und Nitzsch S. 367 die Erbsünde nach Aug. in die Sinnlichkeit verlegen.

[5] Conl. VIII, 25, mit Bezug auf Hebr. 12, 9; Ps. 118, 73; Job 10, 10—11; Jer. 1, 5; Eccles. 12, 7 sagt C.: ‚Quid apertius dici potuit, quam ut materiam carnis, quam pulverem nominaverit, quia de hominis semine sumit exordium eiusque videtur ministerio seminari, velut e terra sumptam iterum reverti pronuntiaret ad terram, spiritum vero, qui non per commixtionem sexus utriusque generatur, sed peculiariter a Deo solo tribuitur, ad auctorem suum redire signaret.‘

an den Teufel die Herrschaft über jenen besitzt und den satanischen Käufer trotz seines Widerstrebens und seiner Auflehnung niederhält. Dagegen würde es der Gerechtigkeit des Schöpfers widerstreiten, das dem Menschen einmal verliehene Gut der freien Selbstentscheidung zu entziehen[1]. Die Ursache unserer Uebergabe an die Knechtschaft findet unser Verfasser in der dem Erlöser in den Mund gelegten Stelle (Ies. 50, 1): ‚Wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entliess, oder wo ist mein Gläubiger, dem ich euch verkaufte? Sieh, ob eurer Frevel seid ihr verkauft worden und ob eurer Verbrechen entliess ich eure Mutter', und in der andern, wo die Zögerung mit der Erlösung begründet wird (Ies. 59, 1 f.): ‚Ist etwa verkürzt meine Hand und klein geworden, so dass ich nicht erlösen könnte, oder habe ich keine Macht zu befreien? Sieh, es ist nicht verkürzt die Hand des Herrn, so dass er nicht heilen könnte, und nicht beschwert sein Ohr, dass er nicht erhörte, aber eure Missethaten haben eine Scheidung aufgerichtet zwischen euch und eurem Gott und eure Sünden haben sein Angesicht vor euch verborgen, so dass er nicht erhöre.' Eine nähere Erläuterung der Stellen fehlt bei ihm. Im Zusammenhang mit dem Inhalt des Kapitels aufgefasst, sollen sie die Freiwilligkeit der Sünde und die gerechterweise entsprechende Schuld und Strafe wie der Erbsünde, so jeder nachfolgenden Sünde überhaupt hervorheben.

In Einklang mit letzterem steht der andere Gedanke, dass zu den wesentlichen Schwächen der Menschennatur manches hinzugekommen, was als eine Folge persönlicher oder socialer Verirrungen zu betrachten ist. Die moralische Verderbtheit wuchs gleich unter den ersten Nachkommen zusehends. So zerstörte die Verbindung der Söhne Seths mit den weiblichen Sprossen Kains die jenen noch innewohnende väterliche Heiligkeit und Einfachheit. Hand in Hand damit ging die allmähliche Verschlimmerung des sittlichen Naturgesetzes durch die lange Gewohnheit zu sündigen und die Verdunkelung der aus dem Urstand herübergeretteten natürlichen Kenntnisse[2]. Abel, Noe,

[1] Conl. XXIII, 12.

[2] Vgl. auch Aug., De div. Qu., I, 1, n. 11: ‚Concupiscentia . . . mole consuetudinis roborata.'

Abraham, Job u. a. besassen einen ungleich hellern Verstand und bedurften der Erleuchtung Gottes weniger als die Nachwelt[1]. Aehnlich hatten der hl. Chrysostomus[2], der hl. Augustinus[3] und die Pelagianer, freilich in anderem Sinn[4], die allmähliche Decadenz des Menschengeschlechtes durch die Macht sündhafter Gewohnheiten vorgetragen.

Nur sporadisch finden sich in Cassians Schriften Aeusserungen über die urständliche Ausstattung der Menschennatur, die uns einen indirecten Aufschluss über das Wesen des ersten Sündenfalls vermittelten. Sein Zweck war eben den empirischen und nicht den paradiesischen Menschen zu zeichnen.

Adam ging nach ihm[5] aus Gottes Schöpferhand als ‚rectus' hervor im Anschluss an Eccles. 7, 29: ‚Fecit Deus hominem rectum.' Der Verfasser spricht sich an der Stelle nicht über diese ‚rectitudo' aus. Sie kann jedoch im Zusammenhang mit der von Cassian bezeichneten übernatürlich-religiösen Bestimmung des Neugeschaffenen zu der Glorie des Himmels[6] und der ihm anerschaffenen unverletzten Gottebenbildlichkeit[7] nur als innere Heiligkeit und Gerechtigkeit verstanden werden. Der Besitz des menschlichen Herzens war dem Schöpferwillen zufolge den Tugenden und nicht den Lastern zugetheilt[8]. Seine Erkenntniss bewegte sich ausschliesslich in der Richtung auf das Gute. Er erreichte dieselbe auf dem doppelten Weg der unmittelbaren göttlichen Mittheilung und der persönlichen Beobachtung der Naturvorgänge[9]. Adam sah die Welt in ihrem Kindesalter,

[1] Conl. VIII, 21.

[2] Adv. oppugn. vitae monast. III, n. 6 (col. 358); Ad Theod. laps. I, n. 1 (col. 279); Adv. oppugn. etc. n. 19 (col. 382).

[3] De div. Qu., I, 1, n. 11.

[4] Ep. ad Demetr. c. 8: ‚Longa consuetudo vitiorum quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos et addictos tenet, ut vim quodam modo videantur habere naturae.' Vgl. auch Pelagius' Worte, De grat. Chr. c. 43; über Julians Meinung vgl. Op. imp. II, c. 67.

[5] Conl. VII, 4; XIII, 12.

[6] Ibid. VII, 10; XIII, 7.

[7] Ibid. V, 6. Vgl. Aug., Enchir. ad Laur. 30.

[8] Conl. V, 24; XIII, 12.

[9] Ueber die Angemessenheit dieser Erkenntnissweise mit der Güte und Weisheit Gottes und der Natur des menschlichen Geistes s. die Ausführungen bei Schell, Dogmatik II, 298 ff.

konnte die Einrichtung und Beschaffenheit der gesammten Wesen in ihrer Entwickelung und Gestaltung — e vestigio — verfolgen und die so mit Gewissheit gewonnenen Kenntnisse den Nachkommen überliefern. Dabei war sein Erkenntnissvermögen getragen von Weisheitsfülle und der bei der göttlichen Anhauchung verliehenen Gabe der Prophetie. Durch letztere war er in den Stand gesetzt, allen Lebewesen der jungen Welt Namen zu geben, die wilden Thiere aller Arten und die giftigen Schlangen genau zu unterscheiden, die Pflanzen und Bäume nach ihren Kräften, die Steine nach ihrer Beschaffenheit in Klassen zu scheiden und den persönlich noch nicht erlebten Zeitenwechsel festzustellen, so dass er in Wahrheit von sich bekennen konnte (Sap. 7, 17--21): ,Der Herr gab mir die wahre Wissenschaft dessen, was ist, dass ich kenne die Anlage des Erdenkreises und dessen elementare Kräfte, den Anfang und das Ende und die Mitte der Zeiten, ihren Wechsel und ihre Eintheilung, den Lauf der Jahre und die Stellung der Gestirne, die Natur der Thiere und ihre Wildheit, die Gewalt der Geister und der Menschen Gedanken, die Verschiedenartigkeit der Bäume und die Kräfte ihrer Wurzeln und alles Verborgene kannte ich schnell.'[1]

Eingepflanzt wurde dem Menschen bei seiner Erschaffung die Kenntniss des ganzen Naturgesetzes, d. i. seiner religiös-sittlichen Bestimmung und der ihr entsprechenden Lebensaufgabe[2]. Das Erkenntnissvermögen wurde nun von der Erbsünde insofern berührt, als es dem Wissen des Bösen zugänglich gemacht wurde. Bis zu seinem Fall besass Adam nur die Wissenschaft des Guten entsprechend der ausschliesslichen Bethätigung seiner Seelenkräfte in der einen Richtung des Guten[3]. Jedoch ist dies nicht in dem Sinn aufzufassen, als ob die Erkenntnisskraft lediglich eine Erweiterung ihres Gebietes, nach der Seite des Bösen nämlich erfahren hätte, und ungestört in ihrem frühern Besitzstand geblieben wäre. Prosper hat allerdings

---

[1] Conl. VIII, 21.

[2] Ibid. VIII, 23: ,Deus hominem creans omnem naturaliter ei scientiam legis inseruit.'

[3] Ibid. XIII, 12.

den Cassianischen Satz: ‚Das Wissen des Guten, das er besass, verlor er nicht‘, gegen die Annahme einer Erbsünde bei unserem Verfasser ausgedeutet[1], statt unter dem ‚Guten‘ die sittliche Anlage überhaupt zu verstehen, was auch unzweideutig aus dem Zusammenhang des Kapitels hervorleuchtet. Zum zweiten hebt Cassians Erläuterung der paradiesischen Strafsentenz hervor, dass von jenem Augenblick an das Gesetz des Zwiespaltes in die Glieder aller — durch den ersten Sündenfall — sterblich gewordenen eingesenkt wurde, ein Gesetz, das sie von der Gottschauung abhält, das auf dem verfluchten Erdreich der Gedanken nach Erkenntniss des Guten und Bösen Dornen und Disteln sprossen lässt, deren Stacheln den von Natur uns innewohnenden Samen der Tugend ersticken[2]. An einer andern Stelle, wo er davon spricht, dass Christus wahres Fleisch annahm und wahrer Mensch ward, betont er im Gegensatz zu der menschlichen Natur, dass wie sein Fleisch nicht der Sünde, so seine Seele nicht der Unwissenheit unterlag[3]. Der ursächliche Zusammenhang zwischen der Sündhaftigkeit und der geistigen Gebrechlichkeit spricht sich in dieser Gegenüberstellung deutlich aus. Christus lässt er aus demselben Grund von der ‚naturalis pervagatio mentis‘ aller übrigen Menschen bewahrt bleiben[4].

Die tiefste Erschütterung durch den Sündenfall erfuhr die Willenskraft; ‚a naturali discessit libertate‘[5]. Die erste Sünde machte den Menschen für seine thatsächliche Zielbestimmung unfähig. Die natürliche Freiheit ist hier nichts anderes als eine der menschlichen Natur nach der schöpferischen Absicht Gottes zur Verwirklichung der ihr gesetzten Lebensaufgabe zukommende Beschaffenheit. Natürlich ist hier im Sinne von ‚ingenita‘ gebraucht[6].

---

[1] Prosper, Contr. Coll. c. 20. [2] Conl. XXIII, 11. [3] Ibid. XXII, 11.

[4] Ibid. XXIII, 8. Vgl. auch oben S. 33 f. die Folgen des Zwiespaltes für das Erkenntnissvermögen.

[5] Conl. XXIII, 11; XXIII, 13; III, 15; XIII, 6.

[6] Diese Ausdrucksweise war damals keineswegs auffällig. Augustin nennt den Urstand selbst eine ‚naturalis institutio‘, gebrauchte die Bezeichnung ‚bonum naturae‘. Die Befähigung des ersten Menschen für das jenseitige Leben nannte er eine ‚naturalis possibilitas‘. Vgl. darüber

Die ganze Natur fiel dem Gesetz des Todes anheim durch die freiwillige Preisgabe ihrer übernatürlichen Befähigung an den Teufel[1]. Die Allgemeinheit des Todes ist das sichtbare Kriterium für die Allgemeinheit der Erbsünde[2]. ‚Denn alle haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott' (Rom. 5, 12). Allen ohne Ausnahme gilt das göttliche Wort: ‚Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid' (Matth. 11, 28)[3]. Unfähig für ihren thatsächlichen sittlich-religiösen Beruf, wie

---

Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach dem hl. Augustin, Freibg. 1871, S. 134 ff.; Schell, Dogm. II, 319 f.; Simar, Dogm., S. 339. Prosper, C. coll. X, 3 scheint sogar die urständliche Ausstattung zur Natur zu rechnen. ‚Omni vitio carentem creatum esse primum hominem, in quo omnium concreata natura est ... si auxiliantem sibi Deum non desereret, posset in bonis, quae naturaliter acceperat, perseverare.'

Vgl. Cass. Conl. XXIII, 12: ‚Invitos ad ingenitam libertatem revocare non debuit.' Natürlich nennt C. dasjenige, was der jedesmaligen Natur, sei es in dem Zustand der ursprüngl. Gerechtigkeit oder im Zustand der Erbsünde, entspricht. Vgl. oben Cass. Bemerkung von der Concupiscenz als einem uns eingesenkten Naturgesetz. S. 27.

[1] Conl. VIII, 25.

[2] Ibid. V, 6: ‚Per illum omne genus hominum condemnatur'.

[3] Der Verf. lässt alle insgesamt entweder mit der Erbsünde oder mit persönlich begangener Sünde ‚vel originali vel actuali peccato' (Conl. XIII, 7) beladen sein. Wiggers II, S. 70 f. meint zu der Stelle abgesehen von den textkritischen Bedenken über deren Echtheit, ‚dass Cassian in den angezogenen Worten eigentlich nicht eine Erbsünde behauptete, sondern nur ex concessis gegen den Particularismus in der Gnadenwahl disputirte. Wenn man nicht eine allgemeine Berufung zugibt, wollte Cassian sagen, so kann man auch nicht eine allgemeine Erbsünde annehmen. Er erwähnte also des peccati originalis nur als einer von andern aufgestellten Hypothese'. Nach ihm argumentirte Münscher I, S. 412 in derselben Weise. Nun aber führt Wiggers II, S. 123 die Annahme einer allgemeinen Gnadenwahl als des Cass. eigene Hypothese gegenüber Augustin auf. Cass. weist eben in dem angezogenen Kapitel zuerst die allgemeine Berufung nach aus 1 Tim. 2, 4 und Matth. 11, 28, stellt dann dieser die Allgemeinheit der Sündhaftigkeit gegenüber, die ebenso feststeht wie die erstere. Von derselben Stelle bemerkt Wiggers weiter (ibid.): „Wenn er aber nicht alle im allgemeinen, sondern nur einige herzuruft, so folgt, dass nicht alle belastet sind mit der Erb- und der wirklichen Sünde und jener Ausspruch nicht wahr sei: ‚Omnes peccaverunt et egent gloria Dei', und dass man nicht glauben dürfe, dass der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen sei."

sie war, und der verdienten Knechtschaft und dem ewigen Verderben anheimgegeben, konnte die Menschheit nur durch die Gnade des Herrn, ‚der allein ohne Sünde war', zurückerhoben werden in den frühern Stand ihres sittlichen Könnens[1]. Es geschah dies durch die sühnende und heilende Kraft des Kreuzopfers[2].

Viertes Kapitel.

Die sittliche Anlage des Menschen nach dem Sündenfall.

Der erste Sündenfall hat den Menschen für seine Zielbestimmung zwar unfähig gemacht, damit aber die Natur des Menschen, seine geistigen Anlagen nicht zerstört. Der Mensch besitzt nach wie vor das Erkenntnissvermögen und die freie Willensbestimmung, wenn auch durch die Erbschuld geschwächt. Je nach dem Standpunkt und der Art der Gegner wurden diese Anlagen nach ihrer sittlichen Bedeutung verschieden behandelt. Augustin legte im Gegensatz zu der naturalistischen Denkweise des Pelagianismus den Hauptnachdruck auf die sittliche Ver-

---

[1] Inst. III, 3. Conl. XIII; bes. Conl. XXIII, 12: ‚Oportebat enim eius subolem tamdiu sub avita condicione durare, quo usque eam de originalibus vinculis liberatam in antiquum libertatis statum prioris domini gratia pretio sui sanguinis reformaret.' Vgl. De incarn. IV, 12: ‚Non est autem humanae opis redimere populum a captivitate peccati, quod illi soli utique possibile est, de quo dictum est: Ecce agnus Dei etc. Vgl. hierzu Alard. Gaz., Comment. col. 93 Anm. a. Vgl. ferner De incarn. V, 15: ‚Quia nullus solvere vinctos possit, nisi immunis a vinculis, nullus eximere peccatores, nisi peccato carens; nemo enim liberare aliqua re quemquam potest, nisi ea re ipse liber sit qua a se alius liberatur.'

[2] Conl. III, 15; XIII, 6. Inst. III, 3: ‚Expolians principatus ac potestates traduxit palam (Col. 2, 15) universosque nos obnoxios atque constrictos insolubilis chirographi debito liberavit, tollens illud de medio et crucis suae adfigens tropaeo.' Diesem Gedanken hatte sein Lehrmeister einen oratorischen Ausdruck verliehen. Chrys., Hom. 30 in Gen. n. 1 (M. 53 col. 273 sq.) nennt die Karwoche deshalb gross, weil in ihr der tägliche Kampf abgeschlossen, der Tod vernichtet, der Fluch gelöst, die Tyrannei Satans gebrochen, seine Waffenrüstung zerschmettert, der Mensch mit Gott versöhnt, der Himmel zugänglich gemacht wurde. Der Gott des Friedens stellte allenthalben den Frieden her: *ὁ τῆς εἰρήνης Θεὸς εἰρηνοποίησε τὰ ἄνω καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*.

derbtheit, die absolute Unfähigkeit des Willens zum Guten und dies zuweilen in einer Weise, dass er die Existenz des freien Willens zu gefährden scheint[1], da er nur die Kraft des Willens

[1] Aug., C. du. epp. Pelag. II, 9: ‚Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus: sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.‘ Vergl. Aug., De spir. et lit. 3. ‚Denn auch der freie Wille vermag nichts anders als zu sündigen, wenn der Weg der Wahrheit verborgen ist‘ etc. Andere diesbezügl. Stellen s. Wiggers I S. 132—138. Ohne die doppelte Ordnung des Guten zu berücksichtigen, sagt Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, 2 Bde., Breslau 1844, Bd. 2, S. 48 über die Augustin. Fassung der Freiheit: ‚Diese Freiheit des Willens (das Vermögen des Menschen, sich in der Alternative des Guten und Bösen zu entscheiden) ist nach ihrer positiven Seite, als Macht des Willens, sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sündenfall verloren gegangen; was davon übrig geblieben, die negative Seite, ist eben die blosse Form der Spontaneität im Bösen, welche freilich so gut wie die von Aug. behauptete Freiheit des Menschen bei der Aufnahme der unwiderstehlich wirkenden Gnade, genauer betrachtet in einen subjectiven Schein, ohne irgend eine wirkliche Causalität sich auflöst.‘

Im Gegensatz zur Theologie der Vorzeit hatte der hl. Augustin das Dogma von der Gnade systematisch behandelt und ihm eine tiefere speculative Basis geschaffen. In der Formulirung desselben wirkte seine Gegnerschaft zum Pelagianischen Naturalismus verschärfend ein. Ohne Rücksichtnahme auf das Ganze und den eng geschlossenen Zusammenhang scheinen einzelne Stellen in der That die Unwiderstehlichkeit der Gnade zu behaupten. Es sei beispielsweise auf folgende hingewiesen: ‚Die göttliche Gnade wirkt unausweichbar und unüberwindlich (indeclinabiliter et insuperabiliter) auf den Willen des Menschen. Dem Stärksten überliess Gott zu thun, was er wollte; den Schwachen behielt er es vor, dass sie durch das Geschenk seiner Gnade das Gute unüberwindlich (invictissime) wollten und das Böse unüberwindlich (invictissime) nicht wollten.‘ De corrept. et grat. c. 12, n. 38. (Ueber das insuperabiliter, dessen Emendationsversuche und dessen Erläuterung s. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch., 3. A., Freibg. 1884, Bd. I, S. 436, Anm. 3.) Ferner: ‚Man darf nicht zweifeln, dass dem Willen Gottes der menschliche Wille nicht widerstehen könne.‘ Ibid. 14. ‚Welches ist das Verdienst des Menschen vor der Gnade, durch welches ihm Gnade zu theil werde, da all unser Verdienst nur die Gnade in uns hervorbringt und Gott, wenn er unsere Verdienste krönt, nichts anderes krönt als seine Geschenke.‘ Ep. 194, 5. Mehreres darüber zusammengestellt ap. Wiggers I, S. 264 ff.

zum Bösen gelten lassen will. Von seinem theologischen Gesichtspunkt aus erschien ihm eben dasjenige als gut, was der thatsächlichen Endbestimmung des Menschen entsprach. Die Fähigkeit aber, dieser entsprechend zu handeln, war in der Erbsünde verloren gegangen. Der Mensch war ihm fortan ein todtes Gebilde[1]. Von dieser Anschauung empfängt auch seine Sentenz bezüglich der Werke der Ungläubigen, überhaupt des ausserhalb der Gnade stehenden Willens als Sünde[2] ihr wahres Licht.

Absichtlich vermeidet Cassian eine so schroffe Ausdrucksweise; seine oppositionelle Stellung zu Augustin ist gerade in diesem Punkte der sittlichen Güte des Menschen häufiger ersichtlich, woraus sich die Anklänge an pelagianische Formen und Bilder erklären. Sein erstes Axiom lautet dahin, dass die menschliche Natur nicht todt, sondern verwundet ist. Die Wunden an ihr sind die Laster, die infolge ‚des beklagenswerthen Risses' einen naturhaften Anhaltspunkt in ihr besitzen[3], im allgemeinen die Hinneigung zum Bösen[4]. Christus ist ihm daher vorzüg-

---

[1] Aug., De nat. et grat., c. 23 n. 25: ‚Opus habet vivificatore, quia mortuus est.'

[2] Aug., De nupt. et conc. 3 n. 4; zu Rom. 4, 23: ‚Omne quod non ex fide est, peccatum est' bemerkt er, dass zwischen dem Gut, das die Ungläubigen besitzen (Seele, Fähigkeiten u. s. w.), was eine Gabe Gottes ist, und dem, was sie thun, zu unterscheiden sei. Letzteres ist Sünde. ‚De his autem, quae faciunt dictum est: Omne quod non est ex fide, peccatum est.' Vgl. De nat. et grat. c. 66 n. 79 und c. 67 n. 80, wo er die Bethätigung der Freiheit ausserhalb der Gnade als eine sündhafte bezeichnet. Vgl. ferner De grat. et lib. arb., c. 22 n. 41, wo er sich in gleichem Sinne ausspricht.

[3] Conl. V, 6: ‚Non enim ignitos aculeos concupiscentiae carnalis expertus est, qui etiam nolentibus nobis natura iam administrante consurgunt.' Conl. XVIII, 16: ‚Cetera enim venena serpentum, i. e. carnalium peccata vel vitia, a quibus ut cito involvitur ita facile expurgatur humana fragilitas, habent aliqua vulnerum suorum in carne vestigia.' Aus diesem Grunde unterscheidet er Conl. V, 2 die Laster in natürliche und aussernatürliche, je nachdem deren Same und Anregung unmittelbar in ihr liegen oder nicht. Zu den natürlichen rechnet er vornehmlich die Gastrimargie und die Fornicatio, ibid. V, 4: ‚Gastrimargia et fornicatio cum naturaliter nobis insint.' Vom Zorn sagt er V, 8: ‚Originale videtur in nobis seminarium possidere.' Vgl. Inst. V, 6.

[4] Conl. III, 12; XVIII, 16: ‚Nemo enim mihi magis quam sensus meus, qui mihi est vere intimus domesticus, adversatur.' Conl. V, 16:

lich Arzt[1], seine Gnade Arznei[2]. Wenn auf der einen Seite die Wunden der Natur der Sünde Thor und Thür öffnen, so ist der Mensch auf der andern Seite vermöge seiner Wesensbeschaffenheit nicht allein zum Bösen befähigt, sondern er besitzt von Natur — auch nach dem Fall — in seiner geistigen Anlage den Samen der Tugenden[3]. Dieses natürliche Saatkorn

---

'Fortior enim militat in membris nostris oblectatio carnalium passionum quam studia virtutum.' Vgl. bes. Inst. VI, 12: 'Cor namque est aegrum et saucium libidinis telo...'

[1] Conl. XIX, 12: 'In veritate quaerentibus medicinam remedia curationum ab illo verissimo animarum medico deesse non possunt.' II, 13; XIII, 7. Vgl. Chrys., Hom. 19 in Gen. n. 2 (M. 53, col. 160).

[2] Conl. XVII, 12; XIX, 12. Inst. VI, 12.

[3] Conl. XIII, 12: 'Dubitari . . . non potest inesse quidem omni animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta; sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire.' Diese Stelle ist sehr früh der Gegenstand eines heftigen Angriffs geworden von seiten Prospers, C. coll., c. 14 n. 2: 'Definisti tam incolumes esse omnium hominum animas naturaliter, quam fuit primi hominis ante peccatum, dicendo: Dubitari ergo non potest, inesse omni animae naturaliter virtutum semina' etc. Zur Begründung hatte er ibid. c. 13 n. 1 schon bemerkt: 'Virtutes cum vitiis habitare non possunt... Virtus namque principaliter Deus est... Huius cum participes sumus, habitat Christus in nobis, qui est Dei virtus et sapientia (1 Cor. 1, 24).'

Cassian fasst als semina virtutum nicht die thatsächlich in der Seele schlummernden übernatürlichen Tugenden, sondern die in der natürl. sittlichen Anlage gegebene Hinordnung zu den Tugenden, ähnlich wie Tertullian, Apol. 17, die 'anima naturaliter christiana' und selbst Prosper, C. coll. 13, 2: 'Remansit autem ei rationalis animus, qui non virtus, sed virtutis habitaculum est.' Vgl. auch Chrys., Hom. 2 in Ephes. n. 3 (M. 62, col. 20): '*Ὁρᾷς ὅτι πρὸς τὴν ἀρετὴν ἔχομεν ἀπὸ τῆς φύσεως σπέρματα.*' Hom. 67 in Gen. n. 4 (M. 53, col. 571): '*Ἕκαστος ἡμῶν ἐν αὐτῇ τῇ φύσει ἐναποκειμένην ἔχει τὴν γνῶσιν τῆς ἀρετῆς.*' Vortrefflich hat Jansenius uns. Verf. gegen die Anschuldigung seines Zeitgenossen in Schutz genommen. De Haer. Pelag. l. VIII, c. 13, p. 505; De statu nat. laps. l. IV, c. 16, p. 623 sq.: 'Nam tale virtutum operumque bonorum semen non est aliud quam ipsa natura rationalis, quatenus est imago Dei, in qua naturae lex non omnino deleta est... Nec Augustinus tantum, sed et alii nonnulli sancti Patres naturalia virtutum semina in humana natura posuerunt', so Joh. Damasc. l. 3 orth. fid. c. 14, Basil. c. 2 Reg., Hieron. Inc. I, Ep. ad Gal. Vgl. auch Schell, Dogm. I, S. 196: 'Die übernatürliche Ordnung ist demnach nicht eine schlechthin

der Tugend scheint dasselbe zu bedeuten, wie das Fünkchen guten Willens[1], das entweder unserer eigenen Initiative entspringt oder welches der Herr aus dem harten Kieselstein unseres Herzens herausschlägt. Die beiden bildlichen Ausdrucksweisen sprechen den Gedanken aus, dass die wenn auch verderbte Natur des Menschen die Grundvoraussetzung alles religiösen und sittlichen Lebens bildet und dies nicht in rein passiver Weise. Im Erkenntnissvermögen ist diese zunächst verwirklicht durch dessen Antheilnahme an Gottes ewigem Gesetz, dem Naturgesetz, dem der Mensch nicht in blosser Passivität unterliegt, das er vielmehr bewusst und frei erfüllt. Die Fortdauer des Naturgesetzes über das Paradies hinaus ist Cassian der untrüglichste Beweis für die fernere Erkenntnissfähigkeit des Guten im Menschen[2]. Mit grösserem Nachdruck hatte sein Lehrer die natürliche Befähigung des Menschen betont[3]. Er stellt die Heiden, welche das Naturgesetz erfüllen, über die Juden trotz des geoffenbarten Gesetzes[4], weil diesen die Erfüllung leichter und bequemer war. Von dem Gesetz sagt er weiter, dass für dasselbe Gewissen und Vernunft genüge. In der Ausführung des Apostels über das ‚opus scriptum in cordibus' erblickt er eine Bestätigung für die natürliche hinreichende Befähigung, nach Tugend zu streben und das Laster zu vermeiden. Denn was von Gott geoffenbart ist, war ihnen bekannt, sie besassen die Unterscheidungskraft zwischen Gut und Bös und haben mittels derselben andere gerichtet[5].

überraschende Aeusserung göttlichen Wohlwollens, der jeder Anhaltspunkt in der menschlichen Natur fehlt, sondern in des Menschen persönlicher Würde wohlbegründet, welche eben in der Bestimmbarkeit des Geistes zu allem Wahren und Guten besteht, wenn die Verwirklichung auch über das Mass menschlicher Kraft und menschlichen Anspruchs hinausgeht.'

[1] Conl. XIII, 7: ‚Cuius benignitas cum bonae voluntatis in nobis quantulamque scintillam emicuisse perspexerit vel quam ipse tanquam de dura silice nostri cordis excuderit.'

[2] Ibid. XIII, 12; VIII, 23.

[3] Chrys., Hom. 3 in ep. ad Phil. n. 3 in c. 1, 22 (M. 62, col. 202), Hom. 4, ibid. n. 4; Hom. 9, ibid. n. 2; Hom. 3 in Rom. n. 2 in 1, 19 u. 22.

[4] Chrys., Hom. 6 in Rom. n. 21.

[5] Chrys., Adv. oppugn. vit. monast. l. III n. 21 (col. 385); Hom. 5 in Rom. n. 16.

Der Cassian. Satz: ‚Concepit ergo Adam post praevaricationem quam non habuerat scientiam mali, boni vero quam acceperat scientiam non amisit'[1], will analog der eben dargelegten sittlichen Befähigung überhaupt die principielle Anlage für die Erkenntniss des Guten vertheidigen, was sich in der Existenz des Naturgesetzes und seiner Verantwortlichkeit (Rom. 2, 14 ff.) ausspricht. Gott strafte vor und nach der Sündfluth die Uebertreter des natürlichen Gesetzes, weil sie keine Entschuldigung für die Strafe hatten[2].

Ein anderes Argument für ‚die Möglichkeit des Guten' im Menschen leitet er aus der Anweisung des Herrn an seine Propheten ab, die Juden ihrer geflissentlichen und nicht natürlichen Blindheit zu beschuldigen. ‚Höret, Taube, und machet eure Augen zum Sehen auf. Wer anders ist taub als mein Knecht und wer anders blind als derjenige, zu dem ich meine Boten sende' (Ies. 42, 18 f.). Damit man ja nicht die Blindheit derselben der Natur statt ihrer Absicht zuschreibe, sagt er anderswo: ‚Führe heraus das blinde Volk, das Augen hat, das taube, das Ohren besitzt' (Ies. 43, 8)[3]. Im Neuen Bund ist das Strafwort des Heilandes an die Pharisäer: ‚Warum urtheilt ihr nicht aus euch selbst, was gut ist' (Luc. 12, 57), ein Zeugniss für dieselbe Thatsache. Der Herr hätte ihnen jedenfalls diesen Vorwurf nicht gemacht, wenn er nicht gewusst hätte, dass sie mit ihrem natürlichen Urtheilsvermögen das, was billig und recht ist, unterscheiden könnten[4]. Im Anschluss an den Beweis dieser natürlichen Anlage warnt unser Verfasser vor einer derartigen Beziehung aller Verdienste der Heiligen auf den Herrn, dass wir nur das, was schlecht und verkehrt ist, der menschlichen Natur zuschreiben[5]. Unter den von Prosper, Contr. coll. cap. 20, zusammengestellten Irrthümern findet sich auch dieser Satz, später als eine Stütze für seinen Vorwurf der Pelagianischen Tendenz Cassians[6]. Dabei unterstellt er unserem

---

1 Conl. XIII, 12. 2 Ibid. VIII, 24.

3 Andere Beweisstellen aus der Schrift für die absichtliche Blindheit nach C. Jer. 5, 21; Matth. 13, 13; Ies. 6, 9 f.

4 Conl. XIII, 12. 5 Ibid.

6 Prosp., C. coll., c. 21 n. 1: ‚Dignum quippe est, ut quorum sequuntur sententiam, imitentur insaniam.' Vgl. ibid. c. 11 n. 2 zu

Verfasser die von den Pelagianern vertretene Selbstgenügsamkeit[1] des Willens wie zum Schlechten so zum Guten. An andern Stellen fühlt Prosper wieder seine Uebertreibung und meint, dass er wenngleich nicht mit der orthodoxen Lehre doch auch nicht mit den Pelagianern übereinstimme[2]. Ausser seiner Ansicht von der Erbsünde und ihren Folgen, seiner formellen Abweisung[3] dieser rationalistischen Heilsmethode ist für die Beurtheilung dieses Grundsatzes die Unterscheidung des natürlich und übernatürlich Guten bei Cassian von besonderem Belang[4]. Er weist für das Verständniss des Paulinischen Wortes: ‚Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich hasse' (Rom. 7, 19), auf den Charakter und die Ordnung des Guten hin, von dem der Apostel spricht. Denn, sagt unser Kirchenschriftsteller, wir kennen vieles, was gut ist, von dem wir nicht läugnen dürfen, dass der hl. Apostel und alle Männer von seinem Verdienst es von Natur besessen oder durch die Gnade erreicht

---

Conl. XIII, 12: ‚Unde cavendum est' etc. ‚Quid evidentius, quid expressius secundum Pelagii Coelestiique commentum ab ullo eorum discipulo potuit definiri.' Daraus leitet er ferner ibid. den übertriebenen Schluss ab: ‚Vult nos gratiam Dei non ad singulos actus accipere ac proinde non pro omni opere bono semper orare . . . et ideo in aliquibus oporteat nos adiuvari, ut possibilitas fiat per gratiam, quod non erat impossibile per naturam.' Vgl. auch Carm. de ingr., v. 684—687; 801; 126 sqq.

[1] Aug., De gr. et lib. arb., c. IV n. 6. Vgl. De gr. Chr. et pecc. orig. I, c. 18, n. 19: ‚Habemus autem possibilitatem utriusque partis a Deo insitam velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum.'

[2] Prosp., C. coll. 3, 1: ‚Nec cum haereticis tibi nec cum catholicis plena concordia est.' Vgl. ibid. 12, 1.

[3] Conl. XIII, 16.

[4] Der Mangel dieser Unterscheidung wurde für Prosper der Hauptanstoss an Cassians Lehre vom freien Willen. C. Coll. 13, 3 macht er nur die Gegenüberstellung von Gott und Teufel, himmlischer und teuflischer Weisheit. Vgl. ibid. 11, 1. Auch der hl. Aug. übergeht in der Regel diese Unterscheidung. So insinuirt er De grat. Chr., c. 19 die Ansicht, dass nur der im Stand der Gnade befindliche Mensch Gutes vollbringen könne, der andere nur Schlechtes.

haben[1]. Natur und Gnade sind die zwei Quellen des Guten im Menschen, jede in ihrer Weise, — ist ein bei Cassian unter mannigfachen Formen wiederkehrender Gedanke[2].

Neben dem Naturgesetz besitzt der Mensch in der sittlichen Ordnung eine natürliche Gotteserkenntniss, die eben eine Seite am Naturgesetz darstellt. Sie wird aus der Betrachtung des physischen und moralischen Weltkosmos gewonnen, letzteres vorzüglich aus dem Walten der göttlichen Vorsehung über den Menschen[3]. Diesen Weg der Gotteserkenntniss hatte vor

---

[1] Conl. XXIII, 2: ‚Multa enim novimus bona, quae beatum apostolum omnesque illius meriti viros et habuisse per naturam et adquisisse per gratiam negare non possumus.'

[2] Iibid. XIII, 9: ‚Ut autem evidentius clareat etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen nisi a domino dirigantur ad consummationem virtutum pervenire non possunt.' In dieser Aufstellung erblickt Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte, 3. A., Freiburg 1884, Bd. I, S. 439, Anm. 1, die Hauptstelle für seine semipelag. Denkweise. Die Tendenz dieser Stelle ist dieselbe wie diejenige des ganzen Kap. XIII, 12, dessen Grundton sich gegen die Annahme einer völligen sittlichen Unfähigkeit wendet. Zu Eingang desselben bemerkt er: ‚Nec enim talem Deus hominem fecisse credendus est, qui nec velit umquam nec possit bonum. Alioquin nec liberum ei permisit arbitrium, si ei tantummodo malum ut velit et possit, bonum vero a semet ipso nec velle nec posse concessit.' Mit ähnlichen Gründen vertheidigte Pelagius die Freiheit des Willens. Ep. ad Demetr., c. 8: ‚Neque vero nos ita defendimus naturae bonum, ut eam dicamus malum non facere posse, quam utique boni et mali capacem etiam profitemur, sed ab hac eam tantummodo iniuria vindicamus, ne eius vitio ad malum videamur impelli, qui nec bonum sine voluntate faciamus nec malum.' Vgl. ibid. c. 2 u. 3. Der Unterschied in der Auffassung des Cass. von derjenigen des Pelagius besteht in der Ordnung des in Rede stehenden Guten. Cass. nahm eine doppelte Ordnung des Guten an, während Pelag. diese Scheidung nicht anerkannte. Diese Annäherung unseres Verf. an Pelagianische Ausdrucksweise erklärt sich aus dem polemischen Charakter des fraglichen Kap. gegen Augustin, dessen Namen er aber in seiner ganzen Schrift verschweigt. Einen Beweis für den genannten Charakter bietet auch die Stelle: ‚Neque enim aut soli David bonum ex semet ipso cogitare concessum est, aut nobis, ne quid boni umquam sapere aut cogitare possimus, naturaliter denegatur.'

[3] Conl. XII, 12; XXIII, 3; I, 15: ‚Contemplatio vero dei multifarie concipitur, nam deus non sola inconprehensibilis illius substantiae suae

ihm der hl. Chrysostomus gezeichnet. Von Anbeginn, sagt dieser, hat Gott seine Erkenntniss in die Menschen gelegt. Wenn die Heiden den wahren Gott nicht anerkennen, so ist es nur deshalb, weil ihr Stolz sie zur Verblendung gebracht hat. Denn die Schöpfung ist so vor den Menschen hingestellt, dass der Philosoph und der gemeine Mann, der Scythe und der Barbar mit leiblichen Augen ihre Schönheit schauen und sich so zur Erkenntniss Gottes aufschwingen können[1]. Auch der Contact mit der Schöpfung selbst, mit ihren zahllosen Uebeln ist hinreichend, um den Menschen von den Geschöpfen loszureissen und ihn zu Gott hinzuwenden[2]. Daraus ist ebenfalls ersichtlich, warum es keinen Menschen gibt, wenn er auch noch so schlecht ist, der nicht irgend welches Gute aufzuweisen hätte[3]. Diese Auffassung von dem sittlichen Naturgesetz als der Grundlage und dem Anknüpfungspunkt für eine höhere Ordnung war längst vorher von den Apostol. Constitutionen ausgesprochen worden[4].

---

admiratione cognoscitur, quod tamen adhuc in spe promissionis absconditum est, sed etiam creaturarum suarum magnitudine vel aequitatis suae consideratione vel cotidianae dispensationis auxilio pervidetur . . .'

Cassian spricht hier deutlich die dreifache Gotteserkenntniss in der Anschauung, durch die Natur und die Gnade aus mit ihrem zweifachen Ausgangspunkt der Welt der äussern Erfahrung — magnitudo creaturarum — und des innern Bewusstseins — aequitatis suae consideratio —. In dem nämlichen Kap. I, 15 entwickelt er in herrlicher Weise die in jener dreifachen Richtung: Anschauung, Natur, Gnade, thätige Wesenheit Gottes.

[1] Chrys., Hom. 3 in Rom. n. 2. Vgl. Hom. 2 in Gen. n. 3 (M. 53, col. 30); Hom. 5 in Gen. n. 5, (col. 52).

[2] Chrys., Adv. oppugn. vit. monast. III, n. 21, (col. 385).

[3] Chrys., De Laz. concio VI, n. 9 (M. 48, col. 1041 sq.).

[4] Apost. Const. VI, 19: *'Εγνόντες γὰρ θεὸν διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν σύμπασαν αὐτοῦ οἰκονομίαν ἀρχῆθεν γεγενημένην, ὅτι δέδωκε νόμον ἁπλοῦν εἰς βοήθειαν τοῦ φυσικοῦ, καθαρὸν σωτήριον, ἅγιον, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἴδιον ὄνομα ἐγκατέθετο.* Migne s. g. I, col. 961. Verschieden von dieser Auffassung war die Pelagianische, da sie dem Naturgesetz eine selbständige Bedeutung zuschrieb und in Christus nur den Wiederhersteller dieses Gesetzes sah. Vgl. Aug., De pecc. orig., c. 26 n. 30: ‚Non igitur sicut Pelagius et eius discipuli tempora dividamus dicentes, primum vixisse iustos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia. Ex natura

Die natürliche Erkenntnissfähigkeit des Menschen erreicht bei Cassian dadurch ihren Gipfelpunkt, dass er dieselbe für eine Quelle unserer Gedanken erklärt. Gott, Teufel und wir selbst bilden das dreifache Princip unserer Gedanken. Aus Gott sind sie, wenn uns dieser durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes heimsucht, uns zu einem höhern Fortschritt hinaufhebt, mit heilsamer Reue über die frühere Nachlässigkeit uns züchtigt oder uns die himmlischen Geheimnisse aufschliesst und unser Vorhaben zu bessern Thaten wendet und den Willen umkehrt. Vom Teufel stammen die Gedanken, wenn er uns durch die Ergötzung an den Lastern und durch geheime Nachstellungen zu Falle zu bringen sucht, indem er uns mit List und Verschlagenheit das Böse für Gutes trügerisch vorhält und sich für uns in einen Engel des Lichtes kleidet. Aus uns entspringen sie aber, wenn wir uns an das, was wir thun oder gethan und gehört haben, in natürlicher Weise erinnern[1]. Wie ein Mühlstein von dem andrängenden Wasser bewegt wird, so ist unser Herz von einer Gedankenwelt rings umgeben. Wie es aber dort in der Hand des Geschäftsführers ruht, ob er Weizen oder Gerste oder Trespe mahlen will, so steht es hier in unserer Gewalt, welcherlei Gedanken wir zulassen oder abwehren wollen. Allerdings ist letztere Arbeit bedingt von beständigem Fleisse und der Anwendung energischer Gegenmittel, als Betrachtung der Schriften, Erinnerung an geistige Dinge[2]. Die Gedanken selbst müssen genau geschieden und gesichtet werden, damit nicht minder-

---

scilicet ab Adam tam longa aetate, qua lex nondum erat data. Tunc enim, aiunt, duce ratione cognoscebatur creator, et quemadmodum esset vivendum, scriptum gerebatur in cordibus, non lege litterae, sed naturae. Verum vitiatis moribus, inquiunt, ubi coepit non sufficere natura iam decolor, lex ei addita est, qua velut luna fulgori pristino detrita rubigine reddetur. Sed posteaquam nimia, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit et tamquam morbo desperatissimo, non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit.' Damit hatte Pelagius das Naturgesetz zum Princip der Rechtfertigung ausserhalb der Gnade erhoben, während Cass. das natürliche Sittengesetz als das letzte Ueberbleibsel der vernünft. Natur des Menschen und als den naturgemässen Anknüpfungspunkt für das Gesetz und die Gnade betrachtete.

[1] Conl. I, 19. [2] Ibid. I, 18.

werthige unter einem gleissenden Bild Eingang finden. Hierbei hat die Erkenntnisskraft nach Art eines Geldwechslers das echte Gold der Gedanken vom unechten, das gesetzlich geprägte von der Falschmünzerei zu unterscheiden[1]. Cassian will damit nicht behaupten, dass eine solche Unterscheidungsfähigkeit des Natürlichen vom Uebernatürlichen ohne die Beihilfe der Gnade möglich sei. Es widerstritte dies seiner sonstigen Auffassung, dass zu allem, was sich auf das Heil erstreckt, die Gnade unentbehrlich ist[2]. Ueberdies legt er das Erkenntnissvermögen von einem empirischen Gesichtspunkt dar, in seinem Verhältniss nämlich zu der Bestimmung des Mönches, wie dasselbe seiner Natur gemäss und unter dem Einfluss göttlicher Eingebung sich zur Annahme oder Verwerfung von neu aufsteigenden Gedanken stellt.

Das Hauptgewicht für das sittliche Vermögen legt Cassian auf die Willensfreiheit, die unmittelbare Basis wie jeder moralischen Bethätigung so besonders der höhern Ascese. Obwohl diese Fähigkeit von dem Sündenfall am empfindlichsten getroffen wurde — ‚a naturali discessit libertate' — und sie gleichsam das Verkaufsobject[3] bei dem unseligen Handelsabschluss mit dem Teufel bildete, so betont Cassian trotzdem in einem fort ihr ferneres Zurechtbestehen und verwahrt sich gegen die Beeinträchtigung ihrer Bethätigungssphäre gegenüber einer einseitig angenommenen Alleinwirksamkeit der Gnade.

---

[1] Conl. I, 20—22, bes. I, 22: ‚Erit ergo hoc quadripertito ... necessaria nobis ista discretio, id est ut primum materia nos auri veri fucatique non lateat, secundo ut has easdem cogitationes, quae mentiuntur opera pietatis tamquam adulterina nomismata et paracharaxima reprobemus, utpote quae falsam imaginem regis non legitime signata contineant vel illa, quae in auro pretiosissimo scripturarum vitioso et haeretico sensu non veri regis sed tyranni praeferunt vultum, similiter discernentes refutare possimus sive illa, quorum pondus ac pretium aerugo vanitatis adrodens ex agio seniorum non sinit adaequari, ut nomismata levia atque damnosa minusque pensantia recusemus, ne in illud incidentes quod observare tota virtute praecepto domini commonemur, cunctis laborum nostrorum meritis stipendiisque fraudulemur.' (Matth. 6, 19.) Diese Stelle bietet zugleich eine Probe seiner bilderreichen Sprache.

[2] Conl. XIII, 3, 6; III, 16. Vgl. S. 85 ff.

[3] Conl. XXIII, 12.

Worin beruht nun das Wesen dieser Cassianischen Freiheit? Bei seiner Erklärung des Paulinischen ‚caro concupiscit‘ etc. (Gal. 5, 17) stellt er den menschlichen Willen in eine gewisse parteilose Mitte zwischen die beiderseitige Concupiscenz des Fleisches und des Geistes. Derselbe freut sich weder an den Lastern, noch pflichtet er der mühsamen Erstrebung der Tugenden bei, indem er sich so von den fleischlichen Leidenschaften fern zu halten sucht, ohne damit die für die Erreichung geistiger Anmuthungen und geistiger Disposition nothwendigen Beschwerden auf sich zu nehmen. Der Wille möchte einestheils ohne Züchtigung des Fleisches die Reinheit des Körpers erlangen, andererseits ohne die Mühe der Nachtwachen die Reinheit des Herzens erwerben, mit der Ruhe des Fleisches an geistigen Tugenden überströmen, ohne jeden Tadel die Gnade der Geduld besitzen, die Demuth Christi ohne Preisgabe der weltlichen Ehre üben, die Einfalt der Religion mit dem weltlichen Ehrgeiz verbinden, Christus für Menschenlob und Menschengunst dienen, die Wahrheit streng sagen, ohne bei jemand auch nur leise anzustossen, kurz: der Wille möchte die zukünftigen Güter gewinnen, ohne die gegenwärtigen zu verlieren[1]. Diese aus einer abstracten Vorstellungsweise resultirende Unentschiedenheit des Willens für das eine und das andere ist nicht im Sinne des Pelagius als reines indifferentistisches Wahlvermögen, als gleichmässige ‚possibilitas boni et mali‘[2] zu fassen. Denn Cassian verweist, abgesehen von der von Pelagius vertretenen vollen Integrität des Willens zum Guten und Bösen[3], sogleich auf den thatsächlichen Kampf unserer Natur, der diese im geistigen Strebevermögen ruhende Lauheit[4], die weder warm noch kalt ist und darum vom Herrn verabscheut wird, aufrüttelt. In diesem Seelenstreit und Sinnenkampf hat der Wille die Rolle eines Regulators; nach dem Ausdruck Cassians ist er

---

[1] Conl. IV, 12.

[2] Vgl. Wörter, Der Pelagianismus, bes. S. 216.

[3] Aug., De grat. Chr. 33: ‚Ad peccandum et ad non peccandum integrum liberum arbitrium habere nos dicimus‘.

[4] Dies ist der Grund, warum Cass. die Stellung des Willens als eine ‚in meditullio quodam vituperabiliore consistens‘ charakterisirt.

gewissermassen das Gleichgewicht[1] auf der Wage unseres Körpers, welches das Grenzgebiet zwischen Geist und Fleisch genau bezeichnet und weder dieses nach links noch jenes nach rechts überwiegen lässt. Dadurch, dass der Wille in den natürlichen Widerstreit hineingestellt ist und so beständig Anregungen zur Thätigkeit empfängt, verliert er die ihm seiner formalen Vorstellung nach eignende verderbliche Unentschlossenheit[2]. Das ist der Nutzen des Kampfes, die eigene geistige Arbeit, sein Lohn der Besitz der Vollkommenheit[3]. Der Mönch soll dem ausgleichenden Vermögen des Willens im Zwiespalt der gegnerischen Elemente entsprechend auf dem königlichen Mittelweg einhergehen, jede Ausschreitung nach der einen oder andern Seite vermeidend[4]. Trotz der doppelten Umschliessung von geistigem und fleischlichem Begehren ist die Bethätigungsweise des Willens eine freie. Der Wille bestimmt sich selbst in Bezug auf seine Entschlüsse, — das ist der von Cassian so warm vertheidigte Satz, sein Axiom, das er unter jeder Bedingung auch der Gnade gegenüber gewahrt wissen will. ‚Reprobatio vel electio consistit in nobis, alioquin nec liberum in homine maneret arbitrium.'[5] Aehnlich lautet seine Sentenz bezüglich der Stellung des Willens zur Versuchung: ‚virtus respuendi sive adquiescendi libertas.'[6] Die Teufel sind ihm incentores malorum, nicht aber impulsores.[7]

In dieser starken Betonung der Willensfreiheit hatte er

---

[1] Das Bild von der Wage hatte auch Julian gebraucht, um seine Ansicht von der Freiheit des Willens im Sinne eines vollständigen aequilibrium zu veranschaulichen. Vgl. Aug., Op. imp. III, 117: ‚Libra, quam ex utraque parte per aequalia momenta suspendere possimus, ut voluntas, quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera.'

[2] Conl. IV, 12: ‚Et ita fit, ut utraque concupiscentia tali conluctatione alterne sibimet repugnante animae voluntas, quae nec totam se carnalibus desideriis dedere nec virtutum vult laboribus desudare ‚quodammodo iusto moderamine temperetur, dum haec inter utraque contentio, illam perniciosiorem excludens animae voluntatem, ut quandam aequitatis libram in statera nostri corporis conlocat, quae spiritus carnisque confinia iusto discernit examine, nec a dextris mentem spiritus ardore succensam nec a laeva carnem vitiorum aculeis praeponderare permittens.'

[3] Ibid. IV, 12. [4] Ibid. [5] Ibid. I, 17. [6] Ibid. VII, 8. [7] Ibid.

ein Vorbild an seinem grossen Lehrmeister. Aus dem doppelten Interesse der praktischen Sittlichkeit und der Gegensätzlichkeit zu dem freiheitsläugnerischen Dualismus stellte der hl. Chrysostomus das sittliche Wollen in den Vordergrund seiner Erörterungen. Wir haben die freie Entscheidung, sagt er, der Beweis dafür ist, dass die einen zum Schlechten, die andern zum Guten sich hinwenden[1]. An zahlreichen Stellen hebt er die Selbstbestimmung des Willens auch unter dem Einfluss der Versuchung hervor. Obwohl die Concupiscenz in uns wohnt, so entspringt doch die Sünde unserer freien Entscheidung[2]. Wir sind im stande, durch die Kraft unseres Willens den ganzen Widerstreit der Natur zu überwinden. Paulus beschämt diejenigen, welche vorbringen, warum wir nicht von Natur gut sind. Ihm ist nicht eine andere Natur, eine andere Seele zu theil geworden. Seine Gesinnung entsprach der Natur, die unserige ist ihr entgegen[3]. In der Versuchung von seiten des Teufels liegt es in derselben Weise in seiner Hand, zum Guten sich hinzuwenden oder das Böse vorzuziehen. Sie bezweckt nach ihm die Darbietung einer Gelegenheit für Verdienst; bei dem gefallenen Menschen aber will sie durch die Ueberzeugung von der Schlechtigkeit Satans jenen zu Gott zurückführen[4]. Ein Lieblingssatz von ihm, der unsere Uebermacht dem Teufel gegenüber so bündig ausspricht, ist der, dass, wenn wir nur wollen, uns nicht allein der Tod, sondern auch der Teufel nicht schaden kann[5]. Er wollte damit der sittlichen Trägheit ihre letzte Ausflucht auf den Teufel und dessen Machtentfaltung abschneiden[6].

---

[1] Chrys., Hom. 22 in Gen., n. 1 (M. 53, col. 187): *Ἀλλ' ἐπειδὴ ἐν τῇ προαιρέσει τῇ ἡμετέρᾳ κατέλιπε μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν τὸ πᾶν, διὰ τοῦτο καὶ τοῖς ἁμαρτάνουσι κολάσεις ἀπόκεινται καὶ τοῖς κατορθοῦσιν ἀντιδόσεις καὶ ἀμοιβαί.*

[2] Chrys., Adv. oppugn. vit. III, n. 4, (col. 355 sq.).

[3] Chrys., De laudibus S. Pauli, Hom. 2, n. 1 sq. Vgl. Adv. oppugn. III, n. 19, (col. 382 sq.). Hom. 12 in Joh. n. 2 (M. 59, col. 83).

[4] Chrys., Ad. Stagir. I, n. 4, (col. 432 sq.).

[5] Chrys., Hom. 10 in Rom. n. 3. Vgl. Hom. 6 in Phil. n. 4 u. 5 (M. 62, col. 233 sqq.); Hom. 17 in Gen. n. 5, (col. 140).

[6] Aus demselben sittlichen Interesse entsprang seine Erklärung der Schriftstellen, welche anscheinend die Freiheit negiren. Vgl. bes. die

Dabei verhält sich der Wille nach Cassian nicht in der Weise passiv, dass er den von einer andern Kraft ihm vorgelegten Wahlgegenständen gegenüber nur ein Ja oder Nein zur Verfügung hätte, sondern er vermag auf der Grundlage empfangener Anregungen sich selbst nach der gefassten Entschliessung bethätigen, so dass z. B. die Beschaffenheit unserer Gedanken grossentheils unser Werk ist[1]. Denn ‚Gott hat den Menschen nicht so gemacht, dass er überhaupt nie Gutes wollte oder vermöchte, widrigenfalls er ihm keinen freien Willen gegeben hätte, wenn er nur die Fähigkeit Böses zu wollen und zu thun erhalten hätte'[2]. Diese Frage über das Willensverhältniss zum Guten wird uns im nächsten Kapitel eingehender beschäftigen. Vorläufig sei noch auf ein Beispiel hingewiesen, an dem der Verfasser in rhetorischer und allegorischer Weise die Wahrheit seiner Willensbestimmung darzuthun versucht. Es ist die Geschichte des Hauptmannes im Evangelium. Seine Tugend und Standhaftigkeit, die sich durch herandrängende Gedanken von dem mit freier Wahl ergriffenen Gegenstand nicht abbringen liessen, werden von der Schrift also gezeichnet: ‚Denn auch ich bin ein Mensch, der unter die Obrigkeit gestellt ist, habe aber Soldaten unter mir, und sage ich nun diesem: Gehe, so geht er, und jenem: Komme, so kommt er, und zu meinem Knecht: Thue das, so thut er es.' (Matth. 8, 9.) Haben wir durch männlichen Kampf unsere Leidenschaften und unsere unstäten Gedanken der Herrschaft der Vernunft unterworfen und unter der heilbringenden Fahne des Kreuzes die Haufen der Gegner aus dem Gebiet unseres Herzens hinausgeworfen, so sind wir mystisch zu dem Range eines Hauptmannes gelangt. Wir sagen zu den unterworfenen Lastern: Geht, und sie gehen,

Exegese zu Rom. 5, 15 f. Hom. 13. Die Sünde muss freiwillig sein, nicht nothwendig, sonst hat die Strafe für begangene Sünden keinen vernünftigen Sinn.

[1] Conl. I, 17: ‚Est nostrum magna ex parte, ut cogitationum qualitas emendetur et vel sanctae ac spiritales in cordibus nostris vel terrenae carnalesque concrescant.' Vgl. Conl. VII, 4: ‚Videtis ergo in nostra dicione consistere, ut sive ascensus, id est pertingentes ad Deum cogitationes, sive descensus ‚ad terrena scilicet et carnalia conruentes, in nostris cordibus disponamus.'

[2] Ibid. XIII, 12.

zu den guten Gedanken: Kommt, und sie kommen, unserem Knechte, dem Leibe, tragen wir auf, was zur Keuschheit und Enthaltsamkeit erspriesslich ist, und ohne Widerrede folgt er. Dieses Bild, welches den allmählichen Sieg und die Oberherrschaft der Freiheit verherrlicht, erhält seine Corrective durch die vom Verfasser bezeichnete Waffengattung für die Kampfführung, die da sind ‚der Schild des Glaubens', ‚der Panzer der Liebe', ‚der Helm der Hoffnung des Heils' und ‚das Schwert des Wortes Gottes'. Der Schild des Glaubens fängt die glühendsten Pfeile der Begierden auf und vernichtet sie durch die Furcht vor dem künftigen Gerichte und durch den Hinblick auf das Himmelreich. Der Panzer der Liebe schützt die edlen Theile der Brust und lässt die feindlichen Geschosse abprallen. Der Helm ist der Schutz des Hauptes. Weil Christus unser Haupt ist, müssen wir dasselbe immer durch die Hoffnung auf die zukünftigen Güter in allen Versuchungen und Verfolgungen wie durch einen unbezwinglichen Helm beschützen und besonders den Glauben an ihn unverletzt bewahren, weil ohne das Haupt jedes Leben erlischt. Das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, ist durchdringender als jedes zweischneidige Schwert und reicht bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Mark und Bein und scheidet die Gedanken und Absichten des Herzens[1]. (Hebr. 4, 12.) Die übernatürliche Motivenlehre ist hier in beredter und plastischer Weise vorgetragen und warnt vor der naturalistischen Auffassung der Willensbethätigung bei Cassian.

Aus dem Vorstehenden ersieht man, wie wenig es Cassian darauf ankam, die Schranken der sittlichen Freiheit dogmatisch festzustellen. Seine Tendenz ist wesentlich praktisch, und hierin zeigt er sich als einen grossen Schüler des grossen Meisters. Wie dieser ist er ein feiner Beobachter und Kenner des menschlichen Herzens. Es leuchtet dieses vorzugsweise aus den Anleitungen zur Ascese hervor. Wenn er zuweilen die Freiheit des Willens über Gebühr zu erheben scheint, so will er den Schwerpunkt unseres sittlichen Fortschritts in uns selbst legen[2]. Die

---

[1] Conl. VII, 5.

[2] Ibid. VII, 6: ‚Nulla namque virtus sine labore perficitur, nec ulli possibile est ad illam quam cupit stabilitatem mentis sine ingenti cordis contritione conscendere.' Vgl. ibid. VI, 16: ‚Quidquid enim per dili-

geistliche Vollkommenheit ist das Product einer langsam fortschreitenden Entwickelung[1], wie der Fall, z. B. eines alten vernachlässigten Hauses nur allmählich vor sich geht[2].

Je nach der ethischen Beschaffenheit seines Lesers legt er ihm entsprechende Beweggründe nahe. Mit dem hl. Chrysostomus[3] unterscheidet er drei Stufen des sittlichen Handelns: die niederste, wo die Furcht vor der Hölle oder den bestehenden Gesetzen vor dem Laster schützt, dann folgt die Hoffnung auf den Himmel[4], und als höchste die Liebe zum Guten und zur Tugend um ihrer selbst willen. Andere Antriebe fand Chrysostomus in dem guten Beispiel[5], wo die Bewunderung der Tugend in dem Bewundernden die Sehnsucht nach dieser weckt. Ebenso kann die Erinnerung[6] an die empfangenen Wohlthaten ein Anlass zur Tugend werden.

Wichtiger als die Motivenlehre ist für die Beurtheilung seines Systems der Ethik seine Anschauung von der Moralität der Handlungen. Mit dem hl. Chrysostomus legt er den ganzen sittlichen Werth auf die innere Gesinnung, welcher die Handlung entspringt[7]. Sie bestimmt auch die Grösse der Vergeltung. Die äussern Tugendmittel, als Fasten, Nachtwachen, Beten haben insofern Werth, als sie von Bussgeist getragen zur Erlangung und Förderung der Gottesliebe dienen[8]. Bezüglich ihrer sittlichen Güte unterscheidet Cassian nach dem

---

gentiam vel adquiritur vel tenetur, potest etiam per neglegentiam deperire.' Conl. XX, 8.

[1] Conl. X, 10. [2] Ibid. VI, 17.

[3] Vgl. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, IX. Bd., Johannes Chrysostomus und Olympias, 2. Aufl., Stuttgart 1876, S. 130.

[4] Conl. XI, 6. Vgl. ibid. 12: ,Non quo contemplationem perpetuae illius poenae vel beatissimae retributionis quae repromittitur sanctis nullius pronuntiemus esse momenti, sed quia, cum utiles sunt et sectatores suos ad initia beatitudinis introducant . . .'

[5] Chrys., De Laz. conc. II, n. 1 (col. 981).

[6] Chrys., Hom. 26 in Gen. n. 5 (col. 238).

[7] Conl. XVII, 12: ,Videtis ergo apud Deum non processum operis, sed destinationem mentis inquiri.' Vgl. ibid. XVII, 4. Inst. VII, 22. Chrys., Hom. 27 in Gen. n. 3 (col. 243); Hom. 8 in Gen. n. 6 (col. 74); Hom. 10 in Gen. n. 1 (col. 82).

[8] Conl. I, 10.

Vorgang des hl. Chrysostomus[1] alle Weltdinge in drei Klassen: entweder sind sie gut, oder schlecht, oder in deren Mitte liegend — indifferent —. Im eminenten Sinne gut ist nur Gott, die Creatur ist gut durch Theilnahme an Gott und je nach dem Grad der Participation unterscheidet man verschiedene Stufen der menschlichen Sittlichkeit. Schlecht im eigentlichen Sinne ist nur die Sünde, weil sie uns von Gott, der selbstwirklichen Güte, lostrennt und mit dem Teufel verbindet. Indifferent ist alles, was seine sittliche Bestimmtheit von der Intention des Gebrauchenden empfängt, wie Reichthum, Macht, Ehre, körperliche Kraft, Gesundheit, Schönheit, selbst das Leben und der Tod, Armut, die Gebrechlichkeit des Fleisches, Unbilden und alles Aehnliche. Der Verfasser zeigt die Wahrheit seiner Behauptung im einzelnen an Beispielen, die er der Schrift entlehnt[2].

Diese Lehre führt uns in das Herz der christlichen Ascese voll eigener Thätigkeit und sittlicher Anstrengung mit dem einen Ausblick und der Hinordnung auf Gott, als das alleinige und höchste Zielgut. Zugleich aber wird damit die Tiefe und Tragweite der menschlichen Willensfreiheit aufgeschlossen, die zwar isolirt ihre thatsächliche übernatürliche Bestimmung nicht erreichen kann, aber doch die schlechthinnige Voraussetzung für jede ethische Wirksamkeit Gottes am Menschen bildet und so das Saatkorn für die Tugend in sich schliesst.

---

[1] Vgl. hierüber die Ausführung des hl. Chrys. bei Böhringer a. a. O. S. 130 f.: ‚Es gibt drei Gattungen Dinge: die guten, die niemals böse werden können, die sittlichen Güter, die Tugenden; die bösen, die niemals gut werden können, die Sünden; und endlich solche, die bald böse, bald gut sind, je nach dem Gebrauch, den man von ihnen macht.‘ Hier folgen Beispiele. ‚Der Reichthum wird manchmal zur Uebervortheilung anderer, bald zur Mildthätigkeit angewandt, je nachdem sein Besitzer gesinnt ist. Die Armut ist zuweilen ein Anlass zur Lästerung, zuweilen ein Antrieb zum Segnen und ein Mittel zum Wachsthum in der Tugend ... Wie lange werden wir noch sagen: Arme! Bettler! Nicht der ist arm, der nichts hat, sondern der viel begehrt; nicht der ist reich, der viel besitzt, sondern der nichts bedarf. Der Wille macht den Menschen reich oder arm, nicht aber Ueberfluss oder Mangel.‘

[2] Conl. VI, 3. Vgl. Inst. VII, 21 ff. Zu den indiff. Dingen rechnete der hl. Chrys. auch die menschl. Natur, Seele und Fleisch: Hom. 11 in Rom. n. 3, ad c. 6, 13 und Hom. 13, ibid. n. 7, ad 8, 9.

Auf dem Gebiet der sittlichen Bethätigung nimmt die Selbstbeherrschung den ersten Platz ein[1]. Der innere Werth eines Menschen ist nach ihm nicht aus äussern Wunderzeichen zu ermessen. Denn es ist eine grössere That, aus dem eigenen Fleische den Stachel der Wollust auszutilgen, als unreine Geister aus andern auszutreiben; grösser, die stürmischen Aufwallungen des Zornes zu beschwichtigen, als den Fürsten in der Luft zu gebieten; es besagt mehr, die eigene am Herzen nagende Traurigkeit zu entfernen, als die Krankheiten anderer zu vertreiben[2]. Auch der hl. Chrysostomus hatte Wunder und eigene sittliche That einander gegenübergestellt und letzterer den Vorzug gegeben, da ,die Wunder uns nicht in den Himmel bringen ohne tugendhaftes Leben, sittliche Thaten aber es auch ohne Wunder vermögen'[3].

Wir fahren in dem Beweisgang für die Existenz der Freiheit weiter. Der sittlichen Beschaffenheit einer Handlung oder eines Gedankens reiht sich deren Verantwortlichkeit an gegenüber dem ewigen Richter in dieser Welt durch die Thätigkeit des Gewissens (Rom. 2, 15 f.), in der andern am Tage des Gerichts. Nur insoweit kann eine Verantwortung bestehen, als eine Handlung wirklich frei gewollt ist[4].

Eine weitere Bestätigung seiner Lehre von der Thatsächlichkeit und Wirksamkeit des freien Willens findet unser Verfasser in der theologischen Ansicht, dass jeden Menschen zwei Engel, ein guter und ein böser, auf seinem Lebenswege begleiten, dass es aber Sache des Menschen sei, sich für den einen oder andern zu entscheiden. Mit besonderer Genugthuung ruft er dafür den Pastor des Hermas (mand. VI, 2) an, der zuerst diese Anschauung klar ausspricht[5].

---

[1] Inst. IV, 8; IV, 36.

[2] Conl. XV, 8.

Ungerechtfertigt ist demnach der Vorwurf der äussern Werkheiligkeit, den Geffcken a. a. O. S. 19 unserem Verf. macht, ebenso wie der andere des Quietismus, der sich bei Ampère a. a. O. S. 426 findet. Vgl. auch Conl. XIX, 8: ,Finis coenobitae est omnes suas mortificare et crucifigere voluntates.'

[3] ap. Böhringer a. a. O. S. 136.

[4] Conl. VI, 4; VII, 4. Inst. VI, 21.

[5] Conl. XIII, 12.

Trotz seiner Tendenz, die Willensfreiheit bis an die äussersten Grenzen ihres Könnens zu verfolgen, gesteht er ihre Unzulänglichkeit zu, wo er sie der Gnade gegenüberstellt. Hierin unterscheidet er sich von den Pelagianern, mit denen er die Freiheit bei Augustinus gefährdet glaubte. Auch seine Aufstellung über die Unmöglichkeit der actuellen Sündelosigkeit[1] beim gefallenen Menschen ist antipelagianisch.

Fünftes Kapitel.

Prädestination, Freiheit und Gnade, Nothwendigkeit der Gnade.

Der Gnadenstreit des 5. Jahrhunderts hatte seinen Ausgang genommen von der Augustinischen Prädestinationstheorie[2]. Wie aus dem Briefe Prospers an den Bischof von Hippo hervorgeht, fand gerade diese Theorie die meiste Beanstandung in Marseille. Die in demselben Schreiben zusammengestellten Lehrsätze der Massilier betonen demgegenüber den Universalismus der Gnade und Berufung[3]. Im Gegensatz zu Augustin und nach dem Vorgang der voraugustinischen Theologie gründeten die Massilier den Rathschluss Gottes behufs Berufung und Seligmachung auf das Vorauswissen Gottes, weil sie nur so die Freiheit des Menschen mit Gottes Causalität zu vereinbaren vermochten.

Im System des hl. Augustin war in umgekehrter Folge die praedestinatio ad gloriam, diejenige Seite an der göttlichen

---

[1] Conl. XXII, 7; XXIII, 19: ‚Quisquis itaque anamarteton, id est inpeccantiam, naturae adscribit humanae, non inanibus verbis, sed conscientiae suae nobiscum testimonio ac probatione confligat...‘

[2] Vgl. oben S. 20 ff.

[3] Vgl. bes. Ep. 225, n. 4: ‚Propositum vocantis gratiae in hoc omnino definiunt quod deus constituerit nullum in regnum suum nisi per sacramentum regenerationis assumere et ad hoc salutis donum omnes homines universaliter sive per naturalem sive per scriptam legem, sive per evangelicam praedicationem vocari, et qui voluerint fiant filii Dei et inexcusabiles sint, qui fideles esse noluerint, quia iustitia Dei in eo fit, ut qui non crediderint, pereant, bonitas vero in eo appareat, si neminem repellat ea vita, sed indifferenter universos velit salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.‘ Einen Auszug aus Prospers Schreiben enthält in übersichtlicher Kürze Walch a. a. O. S. 18 f.

Gnade, welche in die Ewigkeit hineinragt, dialektisch das erste und der feste Punkt, von dem aus sich ihm das Verhältniss von Gnade und Freiheit bestimmte. Die Grundlage seiner Anschauung von der unbedingten Vorherbestimmung war die Auffassung von der göttlichen Causalität, welche die gewollte Wirkung unfehlbar erreicht[1]. Von diesem Gedanken aus nahm er in Gott nur einen Rathschluss, eine Beziehung im göttlichen Wollen an, nicht wie die Massilier und nach ihnen die Molinisten eine doppelte, eine antecedens und eine consequens. Die Präscienz war nicht wie bei den letztern die Basis des gött-

---

[1] Aug., Enchir. c. 103; De corrept. et grat., c. 15, n. 47. Ep. 197, 6. Vgl. auch Bindemann III, S. 619 ff., der sie auf dreifachen Gründen beruhen lässt: der hl. Schrift, des Denkens und auf Gründen des religiösen und kirchlichen Lebens. Die letzten Gründe hält er für die bedeutendsten. Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade, in Theolog. Zeitschrift, I. Jahrg., Schwerin 1860, erblickt die Grundlage der Augustin. Prädestinationslehre in dem Satze, dass Gottes Erbarmen nie vergeblich sei. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen in seinem Verhältniss zur Gnade, Leipzig 1863, S. 29: ‚Ein zweifaches, wenn ich recht sehe, war bestimmend für Augustins unrichtige Fassung der Wahrheit, die er vertrat, seine Anschauung vom göttlichen Willen und sein Gegensatz zur Pelag. Lehrfassung.‘ Auf diese Auffassung des göttl. Willens bei Aug. hatte schon der grosse Kenner des hl. Aug., Prudentius, Bischof von Troyes, in seinen aus Aug. System aufgestellten 3 Thesen hingewiesen (Migne 115, 971—1010). Sie beziehen sich alle drei auf die Aug. Lehre von der Prädestination.

1. ‚Es gibt eine doppelte Präscienz und Prädestination. Die eine besteht darin, dass Gott aus der massa perditionis, in welche das ganze Geschlecht durch die Sünde des Stammvaters versunken ist, einen Theil vermittelst seiner Gnade und der Verdienste Christi ausscheidet und zur Seligkeit führt; die andere darin, dass er die übrigen in jener Masse belässt und dem ewigen Verderben anheimgibt.

2. Der Erlöser hat nicht für alle, sondern nur für die Auserwählten sein Blut vergossen.

3. Gott will nur diejenigen retten, welche er wirklich rettet, da Wollen und Können bei Gott in vollkommener Uebereinstimmung sind. Gott wäre nicht allmächtig, wenn er seinen Willen nicht in allem ausführen könnte.‘ Bei Schrörs a. a. O. S. 110 f.

Der Sache nach bietet dieser Abriss der August. Theorie, was die neueste Schrift über dieses Kapitel enthält: Odilo Rottmanner, Der Augustinismus, München 1892. Vgl. auch J. P. Baltzer, Des hl. Augustinus Lehre über Prädestination und Reprobation, Wien 1871, S. 43 ff.

lichen Heilsrathschlusses, sondern dessen Folge[1]. Demgemäss erklärte er die ihm von Cassian[2] für die universalistische Berufung entgegengehaltene Stelle 1 Tim. 2, 4: ‚Vult omnes homines salvos fieri', dahin, dass unter omnes viele ‚multi' zu verstehen seien[3]. Von Gott suchte er jedoch die Vorstellung der Willkür und Ungerechtigkeit, welche ihm die Pelagianer vorwarfen, fernzuhalten, indem er seine Theorie auf der Voraussetzung des Sündenfalls aufbaute. Durch diesen ist das ganze Geschlecht eine massa damnabilis geworden. Wenn nun Gott irgend jemand aus dieser Masse ausscheidet, so thut er dies aus reiner Barmherzigkeit, während er die übrigen aus Gerechtigkeit im Verderben belässt[4]. In diesem Sinne erklärte er die Stelle Rom. 9, 14. 15. ‚Der Apostel hat uns hier gelehrt,'

---

[1] Rottmanner a. a. O. S. 14 f., bes. De Praedest. Sanct. c. 10, n. 19: ‚Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus.' Vgl. dagegen die Ansicht der Massilier bei Prosper, Ep. ad. Aug. n. 8.

[2] Conl. XIII, 7.

[3] Aug., Enchir. ad Laur. 103: ‚Cum in sacris litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri, non tamen ideo debemus omnipotentissimae dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est ‚qui vult omnes homines salvos fieri' tanquam diceretur nullum hominem fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit: non quod nullus sit hominum, nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat nisi quem velit et ideo sit rogandus ut velit, quia necesse est fieret si voluerit. De orando quippe agebat Apostolus ut hoc diceret.' Contr. Jul. IV, 44: ‚Omnes positi pro multis, quos ad istam gratiam vult venire.' De corrept. et gr. 44: ‚Dictum est omnes homines vult salvos fieri, ut intelligantur omnes praedestinati quia omne genus hominum in eis est.' Wie sehr demgegenüber die Massilier an einer allgemeinen Berufung festhielten, beweist die häufige Wiederkehr dieses Lehrpunktes in Prospers polemischen Schriften. Sein Brief an Aug. wiederholt unter den mannigfaltigsten Formen den Universalismus der Gnade als Grundlehre der Massilier. Sein Carmen de ingr. enthält ebenfalls eine Reihe diesbezüglicher Stellen. Vgl. bes. v. 252 sqq.:

‚Et formam hanc adscribitis illi,
Ut cunctos vocet illa quidem invitetque; nec ullum
Praeteriens, studeat communem offerre salutem
Omnibus, et totum peccato absolvere mundum.'

[4] Aug., Serm. 27, 3; De civit. Dei XXI, 12. Belege für diese Auffassung haben zusammengetragen: Rottmanner a. a. O. S. 10 ff., Dorner a. a. O. S. 224 ff., Wiggers I, S. 290 ff.

sagt er, ‚dass es nicht zu den Verdiensten der Menschen, sondern zu der Barmherzigkeit Gottes gehöre, dass jemand von jener Masse, welcher billig der Tod gebührt, befreit wird, und dass daher keine Ungerechtigkeit bei Gott stattfindet, weil er weder durch Erlassen, noch durch Fordern dessen, was sich gebührt, ungerecht ist. Denn dort ist die Gnade Nachlassung, wo eine gerechte Strafe stattfinden könnte. Und daraus erhellt so viel deutlicher, eine wie grosse Wohlthat demjenigen, der von der verdienten Strafe befreit und umsonst gerechtfertigt ist, widerfährt, weil der andere auf gleiche Weise schuldig ohne Ungerechtigkeit des Bestrafenden bestraft wird.‘[1] Bei Augustinus waltet das Bestreben vor, den Pelagianern gegenüber die absolute Gratuität der Gnade zu vertheidigen, woraus sich so manche Härte seiner Theorie erklärt[2]. In Bezug auf die Zahl der Auserwählten ist Augustin der Ansicht, dass sie von Ewigkeit festgesetzt ist[3], aber nicht infolge der Voraussicht des Freiheitsgebrauches.

In Marseille beschuldigte man diese Lehre der Neuheit. In der That war die kirchliche Wissenschaft bis dahin in der Behandlung der göttlichen Causalität zur menschlichen Freiheit durchweg von Gottes ewigem Vorauswissen ausgegangen. Sie hatte das menschliche Verhalten als das ausschlaggebende Moment in die Wagschale der Rechtfertigung gezogen und in ihm einen gleichwerthigen Factor mit der Gnade statuirt[4].

---

[1] Aug., Ep. 186, 6, cf. Ep. 190, 9: ‚Merito autem videretur iniustum, quod fiunt vasa irae ad perditionem, si non esset ipsa universa ex Adam massa damnata. Quod ergo fiunt inde nascendo vasa irae, pertinet ad debitam poenam: quod autem inde fiunt renascendo vasa misericordiae, pertinet ad indebitam gratiam.‘ cf. Ep. 194, 5, 14.

[2] Aug., Contr. du. epp. Pelag. I, 24; Op. imp. I, 141; I, 133; De grat. et lib. arb. 14; De dono persev. 12; Ep. 217, 5; 186, 6.

[3] Aug., De corrept. et grat. 13, n. 39: Certum vero esse numerum electorum, neque augendum, neque minuendum.‘ Ibid. c. 9, n. 23: ‚Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt et omnino perire non possunt.‘

[4] Vgl. darüber die treffenden Ausführungen bei Wörter, Verhältniss von Gnade und Freiheit u. s. w., S. 83—721, wo er die gesamte kirchliche Vergangenheit bis auf Aug. behandelt, bes. S. 169 ff. über

Von den Vertretern der Tradition wollen wir nur einige näher berühren, mit denen Cassian eine unmittelbare Vertrautheit zeigte. Um seinen bischöflichen Lehrmeister in erster Linie zu nennen, so ging dieser von dem allen Menschen in Christo bereiteten Heile aus. Thatsächlich erreichen dieses Heil nun diejenigen, welche durch ihren Glauben und ihr sittliches Leben sich dessen würdig machen[1]. Gott greift in keiner Weise nöthigend ein. Wer nicht selig wird, verschuldet es selbst. Im Willen Gottes unterschied er daher eine zweifache Seite: den Rathschluss, der sich auf alle ohne Ausnahme bezieht, und den andern, der auf der Grundlage des göttlichen Vorherwissens der menschlichen Verdienste die wirklich zur Seligkeit Gelangenden umfasst[2]. Die Gedankenfolge beim hl. Chrysostomus ist demnach die umgekehrte von der des hl. Augustinus. Hier steht über aller menschlichen Entwickelung der ewige Rathschluss zur Seligkeit, dort ist die Berufung zur Gnade das erste Moment des göttlichen Weltplanes. An dieses reiht sich durch die Vermittelung der ewigen Erkenntniss der gottgefälligen Selbstbethätigung die Berufung zur Seligkeit[3].

Auf demselben Boden der bedingten Vorherbestimmungstheorie bewegten sich die andern von Cassian gerühmten Zeugen

---

Irenaeus' Prädestinationslehre, S. 199 ff. diejenige des Clem. Alex., S. 273 f. Origenes', S. 338 f. Gregors von Nyssa Vorherbestimmungstheorie.

[1] Chrys., Hom. 79 in Matth. n. 2 (M. 58, 719): ‚*Πρὶν ἢ γὰρ ὑμᾶς γενέσθαι ταῦτα ὑμῖν ἡτοίμαστο καὶ προευτρέπιστο, ἐπεὶ ᾔδειν τοιούτους ὑμᾶς ἐσομένους.*'

[2] Chrys., Hom. 1 in Eph. n. 2 (M. 62, col. 13): ‚*Κατὰ τὴν εὐδοκίαν, φησί, τοῦ θελήματος αὐτοῦ· τουτέστι, διὰ τὸ σφοδρῶς θελῆσαι. Ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὡς ἂν τις εἴποι, αὕτη ἐστίν. Πανταχοῦ γὰρ εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον· ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον θέλημα πρῶτον, τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας, θέλημα δεύτερον, τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι.*' Ausführlicheres über seine Prädestinationslehre s. bei Förster, Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochen. Schule, Gotha 1869, S. 130—133; Wörter, 374—80.

[3] Während Aug. in der Stelle (Rom. 9, 21): ‚An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam', eine Hauptstütze für seine unbedingte Prädest. erblickte, erklärte der hl. Chrysostomus dieselbe dahin, dass die Substanz der beiden Gefässe dieselbe ist und dass sie erst durch den Gebrauch Gefässe der Ehre und Unehre werden.

der Kirchenlehre. Der so hochgefeierte Hieronymus[1] wie der hl. Ambrosius[2] und St. Hilarius von Poitiers[3], um besonders die Abendländer zu nennen, hatten das ungeschmälerte Interesse der menschlichen Freiheit und Verdienstlichkeit im Auge.

An dieser althergebrachten Satzung der kirchlichen Wissenschaft hing Cassian mit seinem ganzen Denken. Sie hatte dabei den grossen Vortheil der praktischen Verwendbarkeit und populären Verständlichkeit. Sein Grundsatz ist kurz der: ‚Propositum namque Dei, quo non ob hoc hominem fecerat, ut periret, sed ut in perpetuum viveret, manet immobile.'[4] Wer nun zu Grunde geht, stürzt sich gegen Gottes Willen ins Verderben[5]. ‚So wahr alle mit Sünde behaftet sind, so wahr werden alle von der Gnade gerufen', damit begründet er seinen Ausfall auf den Bischof von Hippo. Dieser hatte die vom Apostel Rom. 11, 33 bezeichnete Unerforschlichkeit der göttlichen Wege und Rathschlüsse zur Begründung seiner Hypothese von der absoluten Vorherbestimmung angerufen, während sie Cassian[6] auf die verschiedenartige Wirkungsweise der das menschliche Geschlecht zum Heile führenden Gnade bezog.

---

[1] Ad Hebidiam, qu. 10: ‚Non salvat irrationabiliter, sed ex causis praecedentibus: quia alii non susceperunt filium Dei, alii autem suscipere sua sponte voluerunt.' Comment. in cap. I Ies.: ‚Liberum servat arbitrium ut non ex praeiudicio, sed ex meritis singulorum praemium vel poena sit.'

[2] De fide ad Grat. V, 2: „Sedere autem ad dexteram vel ad sinistram, non est meum dare vobis (Matth. 20, 23). Non dixit: non est meum dare, sed: non est meum dare vobis, non sibi potestatem deesse asserens, sed meritum creaturis ... Denique ad Patrem referens addidit: ‚quibus paratum est', ut ostenderet Patrem quoque non petitionibus deferre solere, sed meritis, quia Deus personarum acceptor non est. Unde et apostolus ait: ‚Quos praescivit et praedestinavit' (Rom. 8, 29). Non enim ante praedestinavit quam praescivit, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit."

[3] In Ps. 64, 5: ‚Non res indiscreti iudicii electio est. Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id quia electione sit dignus.'

[4] Conl. XIII, 7. Vgl. ibid. IX, 20: ‚Voluntas Dei salus omnium est.'

[5] Ibid.: „Et in tantum omnes qui pereunt contra Dei pereunt voluntatem, ut nec ipsam mortem Deus fecisse dicatur, ita scriptura testante: ‚quia deus mortem non fecit, nec gaudet in perditione vivorum'" (Sap. 1, 17).

[6] Conl. XIII, 15.

Analog wie bei dem hl. Chrysostomus hat auch in dem System unseres Verfassers nur die göttliche Präscienz als Basis für Gottes ewige Heilsentschliessung Raum[1].

Eine bedingte Prädestination vertraten der Sache nach auch die Pelagianer, jedoch mit dem wichtigen Unterschied, dass sie, entsprechend ihrer Ablehnung der Gratuität der Gnade, die menschliche Verdienstlichbkeit zu ihrem verursachenden Motiv und Princip erhoben[2].

Mit der Prädestinationstheorie haben wir bereits das Verhältniss der beiden Factoren im Heilswerke, der Freiheit und Gnade, berührt und den soteriologischen Standpunkt unseres Verfassers skizzirt. Die Frage nach der Art und Weise, wie das Heil thatsächlich gewirkt wird, bildet die Kehrseite des Problems von der göttlichen Gnadenwahl. Auf die grosse Schwierigkeit der Lösung dieser Frage wurde sowohl von Augustin als von Cassian aufmerksam gemacht. Jener führte den Pelagianern gegenüber, die sich für ihre Lehre von der Freiheit auf die frühern Väter beriefen, aus, dass das Verhältniss von Freiheit und Gnade so geartet sei, dass mit der Vertheidigung der Willensfreiheit die göttliche Gnade aufgehoben zu

---

[1] Conl. XVII, 25: ‚Illud etiam prae omnibus inaestimabilis illa censura nos instruit, quod cum sit ei ante ortum uniuscuiusque praecognitus finis, ita ordine ac ratione communi et humanis quodammodo omnia dispensat affectibus, ut non potentialiter nec secundum praescientiae suae ineffabilem notitiam sed secundum praesentes hominum actus universa diiudicans vel respuat unumquemque vel adtrahat et vel infundat cotidie suam gratiam vel avertat.‘ Aus dieser Stelle schliessen Wiggers II, S. 125 und Geffcken S. 18, dass Cassian von der Annahme eines Rathschlusses, der sich auf das bedingt Zukünftige erstreckt, weit entfernt war. Die Stelle will zunächst von einer eigentlichen Prädestination nicht sprechen. Im Zusammenhang aufgefasst bringt sie die Idee zum Ausdruck, dass Gott ohne Rücksicht auf den Endausgang jedem Gnaden und Güter verleiht und nur das thatsächliche Verhalten zum Gegenstand seines Gerichtes macht. Als Beispiele führt er Sauls Erwählung zum König an, trotz seiner endgültigen Verwerfung, Judas' Berufung zum Apostolat, ungeachtet seines schmählichen Ausganges. Insofern ist sie ein anderer Ausdruck für die Conl. XIII, 7 angedeutete Auffassung der universalistischen Berufung zur Seligkeit nach Massgabe des Freiheitsgebrauches.

[2] Vgl. Wörter, Der Pelagianismus etc., S. 413—19.

werden scheine und umgekehrt[1]. Cassian äusserte sich in ähnlicher Weise über dieses Theorem. Scheinbar widerstreben sich die beiden, sagt er, Gnade und Freiheit, allein beide gehen Hand in Hand und so müssen wir beide annehmen, um nicht die kirchliche Lehre zu überschreiten[2].

Aus der innern Verschlingung dieser beiden Factoren entstand denn auch der Streit über die Grenzen derselben. ‚Und so sind die beiden gewissermassen ununterschieden vermischt und ineinander, dass unter vielen eine Streitfrage besteht, welches vom andern abhänge, ob sich nämlich Gott unser erbarme, weil wir ihm den Anfang des guten Willens dargeboten, oder wir den Anfang des guten Willens erreichen, weil sich Gott unser erbarmte[3]. Zur vollen Einsicht in dieses gegenseitige Uebergreifen von Natur und Uebernatur, wie Gott alles in uns wirkt und das ganze Werk hinwieder dem freien Willen zugeschrieben wird, kann der Mensch nie gelangen[4].

Wie hat sich nun Cassian dieses Verhältniss gedacht? Am Schlusse des 13. Buches seiner Conlationen, das seine Anschauung über Gnade und Freiheit am ausführlichsten enthält, fasst er die Quintessenz seines Lehrbegriffs in folgende drei Sätze zusammen: ‚Von allen katholischen Vätern, welche die Vollkommenheit des Herzens nicht in leeren Wortschwall setzen, sondern sie wirklich gelernt und geübt haben, wird bestimmt[5]:

---

[1] Aug., De grat. Chr. c. 47, n. 52: ‚Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficile, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri: potest Pelagius ita se latebris obscuritatis huius involvere, ut etiam iis, quae a sancto Ambrosio conscripta posuimus, consentire se dicat...‘

[2] Conl. XIII, 11: ‚Haec ergo duo, id est vel gratia dei vel liberum arbitrium, sibi quidem invicem videntur adversa, sed utraque concordant et utraque nos pariter debere suscipere pietatis ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei regulam excessisse videamur.‘

[3] Ibid. XIII, 11.

[4] Ibid. XIII, 18: ‚Quemadmodum et deus omnia operetur in nobis et totum libero adscribatur arbitrio, ad plenum humano sensu ac ratione non potest conprehendi.‘

[5] Ibid. XIII, 18: ‚Divini esse muneris primum ut accendatur unusquisque ad desiderandum omne quod bonum est, sed ita ut in alterutram

1. Es sei Gottes Gabe, dass jeder angeregt und entflammt werde, alles was gut ist zu erstreben, so jedoch, dass nach beiden Seiten hin — d. i. des Zustimmens oder Nichtzustimmens — die volle Freiheit des Willens gewahrt bleibe. 2. Es sei das Werk der göttlichen Gnade, dass die vorstehenden Tugendübungen bewerkstelligt werden können, so jedoch, dass die Möglichkeit des Wollens nicht getilgt werde. 3. Es hänge von der göttlichen Gnade ab, in der erworbenen Tugend zu verharren, so zwar, dass die damit einverstandene Freiheit den Druck nicht empfinde.' Die dreifache Thätigkeit der Gnade bezeichnet Cassian mit incitare, protegere, confirmare[1].

Es leuchtet aus der angeführten Gesamtanschauung des Verfassers hervor, dass dieser sowohl an der absoluten Nothwendigkeit der göttlichen Gnade im Gegensatz zu der relativen im System der Pelagianer[2] zur bessern und leichtern Vollbringung der Heilsacte festhält, als auch die Freiheit des menschlichen Willens unter allen Umständen gewahrt wissen will.

Wie denkt sich nun Cassian im einzelnen die Art und Weise, wie göttliche und menschliche Thätigkeit in der Her-

---

partem plenum sit liberae voluntatis arbitrium, itemque etiam secundum divinae gratiae, ut effici valeant exercitia praedicta virtutum, sed ita ut possibilitas non extinguatur arbitrii, tertium quoque ad dei munera pertinere ut adquisitae virtutis perseverantia teneatur, sed ita ut captivitatem libertas addicta non sentiat.'

[1] Conl. XIII, 18.

[2] Aug., De gr. Chr. n. 27: ‚Propterea dari gratiam ut quod a Deo praecipitur facilius impleatur.' Was sie unter Gnade verstanden, war bloss eine äusserliche moralische Beeinflussung des Verstandes. Ein innerlich auf den Willen wirkendes Princip war durch ihren Begriff des freien Willens im Sinne einer unbedingten Indifferenz gegen die Objecte seiner Wahl ausgeschlossen. C. du. epp. Pelag. II, 10. 11; De nat. et grat., c. 40, n. 47; c. 42, n. 49, wogegen der hl. Aug. den Willen so plastisch mit dem unter die Räuber gefallenen halbtodten Menschen verglich, als er nach Jericho hinaufsteigen wollte. Ibid. c. 43, n. 50.

Das Pelagianische System ist in letzter Hinsicht Deismus, es statuirt nur einen losen Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf. Der Schöpfungsbegriff wird zwar nicht geläugnet, jedoch durch die Begrenzung des göttlichen Einwirkens auf das menschliche Wollen nicht gotteswürdig durchgeführt. Am Willen unterschied der Pelag. das posse (Vermögen), das von Gott sei, von dem velle und esse, die ausschliesslich Sache des Menschen seien.

stellung des Guten concurriren? Seine Aufstellungen und Ausführungen über diese Frage verrathen eine grosse Verwandtschaft mit den Anschauungen des hl. Chrysostomus[1]. Wie dieser betont er bald die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade und die absolute Unzulänglichkeit des Menschen zu den Werken des Heils, bald lässt er den guten Willensentschluss der Initiative des Menschen entspringen und dem Wirken der Gnade als Anknüpfungspunkt dienen.

Unser Verfasser möchte die Streitfrage seiner Zeit, ob Gott sich deshalb unser erbarme, weil wir ihm den Anfang des guten Willens dargeboten, oder ob wir durch Gottes Erbarmung den Anfang eines guten Willensentschlusses erreichen, nicht in dieser ausschliesslichen Gegenüberstellung beantworten. Denn wenn wir sagen, uns gehöre der Beginn des guten Willens-

---

[1] Der hl. Chrysost. stellt fast durchgehends das Verhältniss von Freiheit und Gnade so dar, dass er den menschlichen Willen beginnen und dann die Gnade ihre Thätigkeit daran anschliessen lässt. Ausführlich beschreibt er Hom. 12 in Hebr. n. 3 (M. 63, col. 99 sq.) das gegenseitige Verhalten: ‚*Πάντα μὲν ἐπὶ τῷ θεῷ, ἀλλ' οὐχ οὕτως ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῖν βλάπτεσθαι. Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῷ θεῷ φησὶ τί ἡμᾶς αἰτιᾶται; διὰ τοῦτο εἶπον, οὐχ οὕτως ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι. Ἐφ' ἡμῖν ἐστι τοίνυν, καὶ ἐπ' αὐτῷ, δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰσάγει. Οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν· ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν . . . ἡμῶν τὸ προελέσθαι καὶ βουληθῆναι, θεοῦ δὲ τὸ ἀνύσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν. Ἐπεὶ οὖν ἐκείνου τὸ πλέον ἐστί, τὸ πᾶν ἐκείνου εἶναί φησι* (Rom. 9, 16) *κατὰ τὴν συνήθειαν τὴν ἀνθρωπίνην τοῦτο λέγων. Οὕτω γὰρ καὶ ἡμεῖς ποιοῦμεν, οἷόν τι λέγω ὁρῶμεν οἰκίαν οἰκοδομουμένην καλῶς, καὶ λέγομεν, τὸ πᾶν τοῦ τεχνίτου ἐστί. Καίτοι γε οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐργατῶν καὶ τοῦ τὴν ὕλην παρασχόντος δεσπότου καὶ πολλῶν ἑτέρων· ἀλλ' ὅμως ἐπειδὴ τὸ πλέον ἐκεῖνος εἰσήνεγκεν ἐκείνου τὸ πᾶν εἶναι λέγομεν . . . Οὕτω καὶ Παῦλος ἐνταῦθά φησι, τὸ οὐ τοῦ θέλοντος κ. τ. λ. Τοῦτο δὲ λέγων δύο τὰ μέγιστα κατορθοῖ· ἓν μὲν τὸ μὴ ἐπαίρεσθαι ἐφ' οἷς κατορθοῦμεν· δεύτερον δὲ τὸ κατορθοῦντας ἀνατιθέναι τῷ θεῷ τὴν τῶν κατορθουμένων αἰτίαν . . . οὔτε γὰρ αὐτοῦ εἶναι τὸ πᾶν ἠθέλησεν ὁ θεός, ἵνα μὴ δόξῃ εἰκῇ στεφανοῦν ἡμᾶς, οὔτε ἡμῶν πάλιν, ἵνα μὴ εἰς ἀπόνοιαν ἐκπέσωμεν. Εἰ γὰρ τὸ ἔλαττον μέρος ἔχοντες μεγάλα φρονοῦμεν, τί, εἰ τοῦ ὅλου κύριοι ἦμεν.*‘

Andere Stellen s. die Darstellung von Wörter, Verhältniss von Gnade und Freiheit, S. 346—370, Förster a. a. O. S. 141—144. Die voraug. Theologen waren durchweg in derselben Richtung gewandelt. S. Wörter a. a. O. S. 83—721.

entschlusses, wie ist da die Bekehrung des Verfolgers Paulus, die des Zöllners Matthäus zu verstehen, die beide inmitten eines sündhaften Trachtens zum Heile gezogen wurden. Wenn aber von der Gnade allein die Anfänge guter Willensentschliessungen eingeflösst werden, was sollen wir dann vom Glauben des Zachäus, was von der frommen Gesinnung des Schächers am Kreuze[1] sagen, die beide durch ihre Sehnsucht (desiderio) dem Himmelreich gewissermassen Gewalt anthaten und den besondern Eingebungen der sie berufenden Gnade vorauseilten. Wenn wir aber die thatsächliche Uebung der Tugenden und die Vollbringung der Gebote Gottes unserem freien Können zuschreiben, wozu beten wir dann: ‚Befestige, o Gott, in uns dasjenige, was du in uns gewirkt hast' (Ps. 67, 29) und: ‚Die Werke unserer Hände lenke über uns' (Ps. 89, 17). Auf diese sich selbst gestellten Bedenken antwortet Cassian, dass, um der kirchlichen Norm gerecht zu werden, man beide, Freiheit und Gnade, dem Menschen nicht entziehen darf, obwohl sie auf den ersten Blick sich auszuschliessen scheinen, während sie bei richtiger Würdigung harmonisch zusammenwirken.

Sobald nämlich Gott sieht, dass unser Wollen eine Richtung ‚ad bonum velle deflectere' gewinnt, eilt er ihm entgegen, leitet und stärkt uns: ‚Auf den Ruf deiner Stimme wird er, sobald er ihn gehört, dir antworten' (Ies. 30, 19). ‚Rufe zu mir, spricht er, am Tage der Bedrängniss; und ich werde dich losmachen und du wirst mich preisen' (Ps. 49, 15). Wenn er aber sieht, dass wir nicht wollen oder lau sind, so legt er unsern Herzen heilbringende Ermahnungen vor, wodurch der gute Wille in uns wiederhergestellt oder erst erzeugt wird[2].

Den Schlüssel zum richtigen Verständniss dessen, was er unter dem guten Willensanfang versteht, bietet das folgende Kapitel. Danach erstreckt sich dieser Anfang auf das natürlich Gute, dessen Fähigkeit dem Menschen auch nach dem Fall in seiner sittlichen Anlage[3] gewährleistet ist.

---

[1] Vgl. Chrys., Hom. 2 in Ps. 50, n. 3: ‚Ὁ λῃστὴς ἐσώθη οὐκ ἐλέῳ μόνῳ ἀλλὰ καὶ τῇ αὐτοῦ πίστει . . .'

[2] Conl. XIII, 11.

[3] Vgl. oben S. 50 ff.

Der Gedanke, dass der menschliche Wille irgendwie zum Anfang des Heils beiträgt und dass die göttliche Gnade den vom Willen ausgehenden Beginn zur Grundlage ihrer Thätigkeit macht, kehrt im 13. Buch unter mannigfachen Variationen wieder. Wegen der Wichtigkeit dieser Frage lassen wir einige Stellen folgen. Sie sollen zugleich dazu dienen, das Verhältniss aufzuhellen, in dem sich unser Verfasser die vorausgehende menschliche Thätigkeit zur nachfolgenden göttlichen dachte, m. a. W. zeigen, ob er zwischen der erstern und letztern eine ursächliche Beziehung angenommen hat. Zum leichtern Verständniss theilen wir die Stellen etwas ausführlicher mit: „Gottes Schutz ist untrennbar mit uns verbunden und so gross ist die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf, dass er dieses nicht nur begleitet, sondern auch ihm unablässig vorauseilt, wie der Prophet so deutlich aus seiner eigenen Erfahrung heraus spricht: ‚Mein Gott, seine Barmherzigkeit wird mir voraufgehen‘ (Ps. 58, 11). Sobald Gott in uns irgend einen Anfang einer guten Willensentschliessung erblickt, erleuchtet er sie alsbald, stärkt sie und leitet sie zum Heil — incitat ad salutem —, indem er ihr Wachsthum verleiht, die er entweder selbst gepflanzt oder unserem Bemühen — nostro conatu — entspringen sah. Denn ‚bevor sie rufen, spricht er, will ich hören; solange sie sprechen, werde ich hören, und wieder: auf die Stimme deines Flehens wird er dir, sobald er es gehört, Antwort geben.‘ (Ies. 30, 19.) Und nicht nur flösst er in seiner Güte heiliges Verlangen ein, sondern er verleiht auch günstige Gelegenheiten — occasiones et opportunitatem boni effectus — zur erfolgreichen Bewirkung des Guten und zeigt den Irrenden die Richtung auf den heilsamen Weg.“[1]

Im folgenden (9.) Kapitel macht er wieder auf die Schwierigkeit der nähern Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade aufmerksam. Im weitern Verlaufe des Kapitels zieht er eine Menge von Belegstellen aus der hl. Schrift bei, sowohl für die Thatsächlichkeit der Freiheit als der Nothwendigkeit der Gnade. Den Schluss bildet folgende Erwägung: ‚In allen diesen Stellen wird sowohl die Gnade Gottes als die Freiheit

[1] Conl. XIII, 7.

unseres Willens zum Ausdruck gebracht, da der Mensch zuweilen auch durch seine Regungen bis zum Streben nach Tugend hinanreicht — suis interdum motibus homo ad virtutum adpetitus possit extendi —, immer aber vom Herrn unterstützt werden muss. Denn nicht erfreut sich der Gesundheit, wer will, oder wird durch die Sehnsucht seines Willens von Krankheit befreit. Was nützt es aber, die Gnade des Wohlseins verlangt zu haben, wenn nicht Gott, der den Gebrauch des Lebens gegeben, auch die fortgesetzte Lebensfrische verleiht? Dass es aber um so offenkundiger sei, dass durch das Gut der Natur, welches durch Gottes Gnade geschenkt wurde, zuweilen die Anfänge guter Willensentschlüsse hervorgehen, die jedoch, ohne dass sie vom Herrn geleitet werden, zur thatsächlichen Vollziehung der Tugenden nicht gelangen können, sagt der Apostel: Das Wollen ist mir anheimgestellt, das Vollbringen des Guten aber finde ich nicht (Rom. 7, 18).' Noch deutlicher ist diese Vorstellung von der activen Empfänglichkeit des menschlichen Willens für die Gnade in c. 13 enthalten. ‚Und so wirkt immer die Gnade Gottes beträchtlich mit dem Willen mit und unterstützt, schützt und vertheidigt ihn in allem, dass sie zuweilen auch von ihm einige Versuche guten Willens entweder fordert oder erwartet, damit sie nicht dem gänzlich Schlafenden oder dem in thatenloser Ruhe Versunkenen ihre Gaben zu ertheilen scheine, indem sie gewissermassen Gelegenheiten sucht, bei denen infolge der Ablegung der menschlichen Trägheit und Erschlaffung ihre Freigebigkeit nicht unvernünftig erscheine, da sie dieselbe unter dem Scheine irgend eines Wunsches und einer Anstrengung walten lässt. Nichtsdestoweniger bleibt die Gnade Gottes gratuit, da sie auf einige kleine und geringe Versuche eine so grosse Glorie der Unsterblichkeit, so grosse Güter immerwährender Glückseligkeit mit unaussprechlicher Freigebigkeit verleiht.'[1]

---

[1] Conl. XIII, 13: ‚Et ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio atque in omnibus illud adiuvat, protegit ac defendit, ut nonnumquam etiam ab eo quosdam conatus bonae voluntatis vel exigat vel expectet, ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur, occasiones quodammodo quaerens, quibus humanae segnitiae torpore discusso non inrationabilis munificentiae suae largitas videatur, dum eam sub colore cuiusdam desiderii ac laboris

Die Idee, welche alle diese Ausführungen beherrscht, ist die, dass weder Gott noch der Mensch allein das gute Werk zu stande bringt, sondern beide zugleich. Recht evident tritt dies in seiner Erklärung des Paulinischen Wortes 1 Cor. 15, 10 zu Tage: ‚Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin.‘ Der Apostel fügt aber bei, sagt Cassian, dass er der göttlichen Gnade entsprochen habe: ‚Und seine Gnade war nicht fruchtlos in mir, sondern ich habe mehr als alle gearbeitet, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade mit mir.‘ Da er aber sagt: ‚Ich habe gearbeitet‘, bezeichnet er die Bemühung[1] des eigenen Willens — conatum proprii arbitrii —; da er sagt ‚nicht aber ich, sondern Gottes Gnade‘, zeigt er die Kraft des göttlichen Schutzes; da er sagt ‚mit mir‘, erklärt er, dass sie nicht mit einem müssigen und sorglosen Menschen, sondern mit einem, der sich anstrengte und abmühte, gewirkt hat[2].

Um seine Anschauung von dem Zusammenwirken von Freiheit und Gnade möglichst vollständig wiederzugeben, reihen wir die Art und Weise an, wie nach ihm die Gnade das Menschengeschlecht zum Heile führt. Er veranschaulicht die Wirksamkeit der Gnade durch folgendes Gleichniss: ‚Wenn eine fromme und sorgsame Amme den Kleinen lange auf ihren Armen herumträgt, erlaubt sie ihm, damit er einmal gehen lerne, zuerst zu kriechen; kann er aufrecht stehen, unterstützt sie ihn mit ihrer Rechten, damit er Schritt für Schritt sich weiter-

---

inpertit: et nihilominus gratia dei gratuita perseverat, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus tantam inmortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona inaestimabili tribuit largitate.‘

[1] Diese Stelle liefert einen Beleg für seine Auffassung von dem häufig vorkommenden Ausdruck conatus. Danach bedeutet dieser die Thätigkeit des Willens auch unter dem Einfluss der Gnade, soweit sie dem Willen angehört oder ihm entspringt. Nach dieser Anschauung muss in letzter Instanz der freien Selbstbestimmung allein ein Stück der gesamten Thätigkeit zufallen. Diese Vorstellung enthält den Fehler, dass sie nicht so sehr das Ineinander der beiden Factoren als das Nebeneinander derselben sich vergegenwärtigt. Vgl. Conl. XIII, 14: ‚In his omnibus adprobatur ita semper divinam gratiam arbitrium hominis incitare, ut illud non in omnibus taliter protegat ac defendat, ut non etiam propriis eum conatibus congredi adversus spiritales faciat inimicos. . .‘

[2] Conl. XIII, 13.

bewege; dann überlässt sie ihn einen Augenblick sich selbst, ergreift ihn aber, sobald sie ihn wanken sieht, nimmt ihn auf, wenn er strauchelt, richtet den Gefallenen auf, hält ihn entweder vom Fallen ab oder erhebt ihn vom Falle, nachdem sie ihn nur leise fallen liess. Wenn sie ihn aber zum Knaben- oder Jünglingsalter gebracht hat, fügt sie sogar einige Gewichte und Arbeiten hinzu, nicht zu seiner Unterdrückung, sondern zu seiner Uebung, und erlaubt ihm mit seinen Altersgenossen zu wetteifern und zu kämpfen. Um viel mehr weiss jener himmlische Vater aller, wen er im Schoss seiner Gnade trägt, wen er durch die Kraft seines freien Willens in seinem Angesicht zur Tugend übt und heranzieht, und dennoch unterstützt er den Arbeitenden, erhört er den Rufenden, verlässt er nicht den Suchenden, entreisst er zuweilen sogar den Unwissenden der Gefahr.'[1]

Die verschiedenen Wege, deren sich die Vorsehung bedient, um die Menschen dem Heile zuzuführen, zeigt er an Beispielen aus der Heiligen Schrift. Während Petrus, Andreas und die übrigen Apostel nichts ahnend von dem Rufe der Gnade ereilt werden, trifft die Gnade den Zachäus, wie er danach trachtet, den Herrn zu sehen, und deshalb auf einen Feigenbaum steigt. Paulus zieht sie gegen seinen Willen und sein Widerstreben an; einem andern trägt sie auf, ihr so unzertrennlich anzuhangen, dass ihm nicht Zeit gelassen ward, seinen Vater zu begraben. Cornelius wird gleichsam als Belohnung für seine Gebete und Almosen der Weg des Heiles gezeigt, ihm und seinem ganzen Hause. So theilt die vielgestaltige Weisheit Gottes auf verschiedenartige und unergründliche Weise das Heil der Menschen aus und verleiht jedem nach seiner Fähigkeit Gnadengaben, dass sie selbst die Heilungen nicht nach der einheitlichen Macht seiner Majestät, sondern nach dem Mass des Glaubens, das sie in jedem findet oder das sie selbst zugetheilt hatte, vornimmt[2].

Dass diese Aufstellungen im Pelagianischen Sinne gedeutet werden könnten, befürchtete Cassian selbst. Er verwahrt sich deshalb ausdrücklich gegen die Auffassung, als ob er das Heil seinem Inbegriff nach in die Macht unseres Glaubens stellen

[1] Conl. XIII, 14. [2] Ibid. XIII, 15.

wolle gemäss der gottlosen Ansicht einiger, die das Ganze dem freien Willen beimessen und den Satz[1] aufstellen, dass die Gnade nach dem Verdienst eines jeden verliehen werde. Der Pelagianischen Definition gegenüber hält er die Ansicht aufrecht, dass die Gnade Gottes sogar in reicher Fülle strömt und zuweilen die Beschränktheit menschlichen Unglaubens durchbricht[2].

Im Anschluss an die verschiedenartige Wirkungsweise der Gnade unterscheidet Cassian in Gott eine doppelte Thätigkeit nach aussen: die erlösende, erhebende und die helfende, unterstützende. Insofern die Gnade uns gegen unser Wissen und Wollen zum Heile zieht, ist sie erlösend; insofern sie unserem Streben zu Hilfe eilt und die Zufluchtsuchenden aufnimmt, ist sie die helfende Gnade[3]. Dass er unter der Gnade in letzterer Beziehung die die Willensthätigkeit begleitende Gnade verstand, erhellt aus seiner eigenen Erklärung, wonach sie den Lauf der Wollenden und Dürstenden zu einem höhern Ziel der Liebe anregt und entflammt.

Ihre volle Ergänzung und ihr rechtes Licht erhalten diese Stellen durch die andern, in welchen der Verfasser von der

---

[1] Vgl. auch Conl. V, 15: ‚Quid apertius potuit dici contra perniciosam opinionem praesumptionemque nostram, qua totum quod agamus vel libero arbitrio vel nostrae volumus industriae deputare?' mit Bezug auf Deut. 9, 4—5, wo der Herr davor warnt, die Wohlthaten Gottes der menschlichen Gerechtigkeit zuzuschreiben.

[2] Conl. XIII, 16, bes.: ‚Sed absoluta plane pronuntiamus sententia etiam exuberare gratiam Dei et transgredi humanae interdum infidelitatis angustias.'

[3] Ibid. XIII, 17: ‚Poterimus advertere diversis atque innumeris modis et inscrutabilibus viis Deum salutem humani generis procurare et quorundam quidem volentium ac sitientium cursum ad maiorem incitare flagrantiam, quosdam vero etiam nolentes invitosque conpellere, et nunc quidem ut inpleantur ea quae utiliter a nobis desiderata perspexerit adiuvare, nunc vero etiam ipsius sancti desiderii inspirare principia et vel initium boni operis vel perseverantiam condonare. Inde est quod orantes non solum protectorem ac salvatorem, sed etiam adiutorem ac susceptorem dominum proclamamus. In eo enim quod prior advocat et ignorantes nos atque invitos adtrahit ad salutem, protector atque salvator est, in eo autem quod adnitentibus nobis opem ferre refugientesque suscipere ac munire consuevit, susceptor ac refugium nominatur.'

Nothwendigkeit der Gnade und der allseitigen Abhängigkeit des Menschen von Gott spricht. Wir gehen hierbei von seiner Anschauung des gnädigen Willens in Gott aus, der Glück und Unglück zu unserem Nutzen und Heile verhängt[1]. An andern Stellen spricht er mit Emphase von der schlechthinnigen Nothwendigkeit[2] der Gnade zu allem, was gut ist, und der Aussichtslosigkeit und Nichtigkeit der menschlichen Bestrebung ohne sie. Er bezeichnet es sogar als albern und sacrilegisch[3], irgend etwas von den guten Werken unserer Anstrengung statt der Gnade und Hilfe Gottes beizumessen. Denselben Gedanken der absoluten Ursächlichkeit Gottes entwickelt Cassian zu Anfang des 13. Buches seiner Conlationen durch das Gleichniss des Landmannes. Er beschreibt die Thätigkeit desselben ausführlich, er zeigt, wie die Saat in ihrem Entstehen und ihrer Reife durch eine Reihe von Umständen bedingt ist, durch rechtzeitigen Regen, durch die Ruhe des Winters, durch Abwendung von Unglücksschlägen, die alle wie das Leben des Landmannes selbst und die Erhaltung des Viehes vom Willen und Zuthun

---

[1] Conl. IX, 20, ‚fiat voluntas tua': ‚Hoc quoque nemo ex affectu dicere praevalebit nisi is solus, qui deum credit omnia quae videntur vel adversa vel prospera pro nostris utilitatibus dispensare, magisque eum pro suorum salute et commodis providum atque sollicitum quam nos ipsos esse pro nobis.'

[2] Ibid. IV, 5: ‚Per quae evidenter probatur gratiam dei ac misericordiam semper operari in nobis ea quae bona sunt: qua deserente nihil valere studium laborantis et quantam libet adnitentis industriam sine ipsius iterum adiutorio statum pristinum recuperare non posse illudque in nobis iugiter adinpleri: non volentis neque currentis, sed miserentis est dei.' Vgl. ibid. X, 10: ‚Nam qui se semper atque in omnibus desiderat adiuvari, manifestat quod non tantum in rebus duris ac tristibus, sed etiam in secundis ac laetis pari modo deo egeat adiutore, ut quemadmodum ex illis erui, ita in istis eum faciat inmorari, in neutro sciens humanam fragilitatem sine illius opitulatione subsistere.' Ibid. III, 15: „Oportet ... nos semper cum beato David canere: ‚Fortitudo mea et laudatio mea', non liberum arbitrium, sed ‚dominus', ‚et factus est mihi in salutem'" (Ps. 117, 14).

[3] Conl. III, 16: ‚Quam sit ... ineptum ac sacrilegum quicquam de bonis actibus nostrae industriae et non dei gratiae vel adiutorio deputare, manifeste probatur dominica protestante sententia (Joh. 15, 4. 5) sine sua inspiratione vel cooperatione spiritales fructus exhibere neminem posse.'

des Bestellers unabhängig sind. Ohne den Segen Gottes hätte der Uebereifer thätiger Landleute dieselbe Folge wie der Müssiggang unthätiger, die ihr Feld nicht bestellen. Die Ursächlichkeit Gottes für das natürliche Leben des Landmannes ist mit dem Einheimsen der Früchte noch nicht abgeschlossen; es obliegt ihr da die Verhütung von unglücklichen Wechselfällen.

Auf die übernatürliche Causalität Gottes übertragen, besagt der Vergleich[1], dass der Anfang nicht allein der Werke, sondern auch der guten Gedanken aus Gott kommt, der uns die Anfänge des heiligen Willens einflösst und die Kraft und günstige Gelegenheit gibt, das zu vollenden, was wir als recht erstreben. Denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von oben kommt vom Vater der Lichter, der ‚et incipit quae bona sunt et exequitur et consummat in nobis' nach dem Vorgang des Apostels (2 Cor. 9, 10): ‚Der aber Samen gibt dem Säenden, wird ihm auch Brod zum Essen geben und wird euern Samen mehren und die Früchte eurer Gerechtigkeit wachsen machen.'[2]

---

[1] Conl. XIII, 3: ‚Quibus manifeste colligitur, non solum actuum verum etiam cogitationum bonarum ex deo esse principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat et virtutem atque opportunitatem eorum quae recte cupimus tribuit peragendi.'

Prosper, C. Coll., c. 2, nannte diese Bestimmung ‚definitio catholicissima.'

Dagegen Wiggers II, S. 109: ‚Allein aus dem angeführten Beispiele selbst erhellet, dass hier nur von der äussern Gnade die Rede sein könne, in welcher Beziehung allerdings auch der Anfang des guten Willens von Gott abzuleiten ist.' Das Gleichniss an sich ohne Erklärung des Autors besagt gewiss eine Grundanschauung nicht, ob der Verfasser eine bloss äussere oder auch innere Gnade annimmt. Diese Frage wird uns im Verlauf unserer Untersuchung noch beschäftigen. Die von Cassian gemachte Anwendung des Vergleichs aber: ‚Initia sanctae voluntatis inspirat', erhebt Protest gegen die Zumuthung Wiggers', ebenso Cassians Anschauung von der erleuchtenden und helfenden Thätigkeit der Gnade, Inst. XII, 18. Vgl. dazu Conl. III, 10, wo Wiggers II, S. 94 eine innere Gnade vertreten sieht.

[2] Conl. XIII, 3. Mit derselben Deutlichkeit hatte er sich schon früher über die Nothwendigkeit der Gnade zum guten Willensanfang gelegentlich geäussert: ibid. III, 19: ‚Quibus manifeste perdocemur et initium voluntatis bonae nobis domino inspirante concedi ... et perfectionem virtutum ab eodem similiter condonari, nostrum vero hoc esse, ut ad-

Diese Lehre von der Unmöglichkeit guter Werke ohne die Gnade ist ebenso unzweideutig auf einen Einwand über die Enthaltsamkeit einiger heidnischen Philosophen ohne die Gnade vorgetragen und zugleich die doppelte Ursächlichkeit Gottes angedeutet. Man könnte darthun, sagt der Verfasser, dass die Menschen in vielem, ja in allem der Hilfe Gottes bedürfen und dass die menschliche Gebrechlichkeit auch nicht etwas, das sich auf das Heil erstreckt[1], durch sich allein, d. h. ohne den Beistand Gottes, vollbringen könne[2].

Im besondern äussert sich Cassian über die Nothwendigkeit der Gnade, wie folgt: Die göttliche Gnade ist nothwendig zum Glauben. Sie offenbart sich hier als erhebende. Die Bestimmung des Menschen auf Erden ist die Erlangung des Himmelreiches[3]. Die Berufung zu diesem Ziel geschah von Gott ohne jegliches vorausgegangenes Verdienst auf seiten des Menschen — nos nullis praecedentibus meritis gratia suae miserationis adscivit[3] —. Ein freies Geschenk der göttlichen Erbarmung sind ferner die vielen Heilsgelegenheiten, die sie uns bietet. Von der Wiege an wird uns seine Gnade und die Kenntniss des Gesetzes verliehen[4]. Cassian erhärtet seine Lehre durch das Zeugniss der Apostel, die so sehr alles, was auf das Heil sich bezieht, vom Herrn abhängig machten, dass sie vom Herrn

---

hortationem auxiliumque dei vel remissius vel enixius exsequamur et pro hoc nos vel remunerationem vel supplicia dignissime promereri ...': eine Stelle, welche seine Auffassung von dem Verhältniss des freien Willens zur Gnade und zur Verdienstlichkeit beleuchtet. Vgl. dazu bes. III, 15: ,Haec autem dicimus, non ut studium nostrum vel laborem atque industriam quasi inaniter vel superfluo inpendenda vacuemus, sed ut noverimus, nos sine auxilio dei nec adniti posse nec efficaces nostros esse conatus ad capessendum tam inmane praemium puritatis, nisi nobis adiutorio domini ac misericordia fuerit contributum.'

[1] Vgl. auch Inst. XII, 17: ,Postremo instruat auctor salutis nostrae, quid nos oporteat in singulis quibusque quae gerimus non modo sentire sed etiam confiteri: non possum ego, inquit, a me ipso facere quicquam (Joh. 5, 30), pater autem in me manens ipse facit opera (Joh. 14, 10). Ille ex persona hominis adsumpti dicit nihil a semet ipso posse se facere, et nos cinis ac terra in his, quae ad nostram salutem pertinent, arbitramur nos adiutorio domini non egere?'

[2] Conl. XIII, 6. [3] Ibid. I, 4. [4] Ibid. I, 15.

verlangten, dass ihnen selbst der Glaube[1] verliehen werde: ‚Gib uns Glauben‘ (Luc. 17, 5), indem sie dafür hielten, dass die Fülle desselben nicht dem freien Willen entspringe, sondern von Gottes Freigebigkeit ertheilt werde. Wie schwach, hinfällig und nichtig unser Glaube sei ohne göttlichen Beistand, lehrt uns ebenfalls der Urheber des menschlichen Heils in seiner Anrede an Petrus: ‚Simon, Simon, siehe, Satan hat euch wie Weizen zu sieben gesucht, ich aber habe meinen Vater gebeten, dass dein Glaube nicht wanke‘ (Luc. 22, 31 f.). Aehnlich lautet das andere Wort: ‚Herr, hilf meinem Unglauben‘ (Marc. 9, 23).

Wie zum Anfang, so ist auch zur Bewahrung des Glaubens die göttliche Gnade erfordert. Wer wird daher, sagt unser Verfasser, wenn die Männer des Evangeliums alles, was gut ist, durch die Unterstützung Gottes zu stande kommen lassen und aus eigener Kraft des Willens ihren Glauben unverletzt zu bewahren sich nicht getrauen, wenn Petrus dazu die Hilfe des Herrn bedurfte, wer wird so vermessen und blind sein, anzunehmen, dass er zu dessen Erhaltung der täglichen Unterstützung Gottes nicht bedürfe, zumal da der Herr selbst im Evangelium dieses klar ausspricht: ‚Wie der Rebzweig nicht Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn er nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr, wenn ihr nicht in mir bleibt‘ (Joh. 15, 4) und wieder: ‚Ohne mich könnt ihr nichts thun‘ (ibid. 5). In einem fort sagt daher der Apostel: ‚Was hast du, das du nicht empfingest; wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen‘ (1 Cor. 4, 7)[2]. Die Wahrheit des vorstehenden Gedankens von der Nothwendigkeit der göttlichen Ursächlichkeit zum Beginn und Fortgang des Heils hatte der Verfasser an Abraham veranschaulicht. ‚Gehe

---

[1] Conl. III, 16. Vgl. Inst. XII, 11: ‚Principium quoque discutientes vocationis ac salutis humanae, qua non ex nobis neque ex operibus nostris secundum apostolum, sed dei sumus dono gratiaque salvati, liquido poterimus advertere, quemadmodum perfectionis summa non volentis neque currentis, sed miserentis sit dei, qui nequaquam laborum vel cursus nostri merito conpensante vitiorum nos facit esse victores nec aequiperante nostrae voluntatis industria tam arduum integritatis culmen subiugata qua utimur carne conscendere.‘

[2] Conl. III, 16.

aus deinem Lande' (Gen. 12, 1) bestätigt, dass auch der Anfang unseres Heils durch die Berufung des Herrn erfolge, und die Verheissung: ‚Komme in das Land, das ich dir zeigen werde' (Gen. 12, 1) spricht die Thatsache aus, dass, auch die Vollkommenheit auf ihrer höchsten Stufe und die Vollendung der Reinheit von demselben verliehen werde. Nicht nur war Abraham das neue Land unbekannt, er suchte es auch nicht: ‚Quam ego tibi non solum ignoranti, sed etiam non inquirenti monstravero.' Die Schlussfolgerung, die er aus dieser Offenbarungsthatsache symbolisch ableitet, ist die, dass, wie wir durch die Eingebung des Herrn zum Wege des Heils gerufen herbeikommen, so auch durch seine Belehrung und Erleuchtung zur Vollendung der höchsten Seligkeit gelangen[1]. Um mit dieser Erklärung nicht den Schein einer Hintansetzung der menschlichen Willensfreiheit zu erwecken, so recurrirt Cassian sogleich auf das ihr beim Heilsprocess zukommende Moment, wonach sie eine gewisse Mittelstellung zwischen dem Anfang und dem Ziele einnehme. Gott wirkt zwar auf verschiedene Weise Gelegenheiten des Heils, unsere Aufgabe aber ist es, den von der Gottheit dargebotenen Gelegenheiten säumiger oder eifriger uns anzuschliessen. So war es Sache Gottes, dem Abraham zu rufen: ‚Geh aus deinem Land', Abrahams aber, zu gehorchen. Der Beisatz ‚und komme in das Land, das ich dir zeigen werde' bedeutet die Gnade des befehlenden oder versprechenden Gottes. Jeder noch so angestrengte Versuch zur Erreichung der Vollkommenheit ist erfolglos ohne Gott, der mit uns wirkt und unser Herz zu dem, was erspriesslich ist, hinlenkt[2]. In der steten Unterstützung auf dem Heilswege (Ps. 16, 5) offenbart sich Gottes Gnade in ihrer heilenden Thätigkeit, da ‚der unsichtbare Leiter des menschlichen Herzens unsern Willen, der entweder aus Unkenntniss des Guten oder in-

---

[1] Conl. III, 10.

[2] Ibid. III, 12: ‚Certos tamen esse nos convenit, quod omnem virtutem indefessis conatibus exercentes nequaquam diligentia vel studio nostro perfectionem possimus adtingere nec sufficiat humana sedulitas laborum merito ad tam sublimia beatitudinis praemia pervenire, nisi ea domino nobis cooperante et cor nostrum ad id quod expedit dirigente fuerimus indepti.'

folge der Ergötzung an den Leidenschaften zu den Lastern hinneigt, mehr zu dem Streben nach den Tugenden umlenkt'[1].

Soweit nämlich die Unfähigkeit des menschlichen Willens reicht, so weit ist der göttliche Beistand zum Guten vonnöthen. Entsprechend der oben dargelegten sittlichen Verderbniss des Menschen braucht der Wille die Unterstützung Gottes, damit wir nicht ganz zusammensinken. Wenn uns der Herr wanken sieht, streckt er uns gewissermassen die Hände entgegen, hält und befestigt uns. Die Reihe der Schrifttexte für den Wankelmuth des Willens häuft der Verfasser, um dadurch die Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes und Entgegenkommens um so unläugbarer darzuthun. Durch die Verkehrtheit des freien Willens, gesteht der Psalmist (Ps. 93, 17), würde er in der Unterwelt wohnen, während er durch Gottes Hilfe und Schutz gerettet ist. Auch der Gerechte bedarf fortwährend der göttlichen Hilfeleistung, da er zur Erreichung der Gerechtigkeit sich nicht genügt, damit er nicht gänzlich untergehe, wenn er durch die Schwäche des freien Willens gefallen ist[2].

Das eigene Geständniss der heiligen Männer ist der beste Beleg für ihre natürliche Unzulänglichkeit und für die Bedingtheit ihrer Tugend durch den Herrn: Ps. 24, 5; 5, 9; Ier. 10, 23; Hos. 14, 9.

Sogar die Kenntniss des Gesetzes, d. i. den Geist desselben, wünschen sie täglich nicht durch angestrengtes eifriges Lesen, sondern durch die Unterweisung und Erleuchtung Gottes zu erlangen[3]. ‚Deine Wege, Herr, zeige mir und deine Pfade lehre mich' (Ps. 24, 4) und: ‚Oeffne meine Augen und ich werde betrachten das Wunderbare an deinem Gesetz' (Ps. 118, 18), und: ‚Lehre mich deinen Willen thun, weil du mein Gott bist' (Ps. 142, 10), und wieder: ‚Der du den Menschen Wissenschaft lehrest' (Ps. 93, 10). Um dasselbe betet David: ‚Gib mir Verstand, dass ich deine Gebote erkenne' (Ps. 118, 125), obwohl er ja von Natur den Verstand besass und Gottes Gebote im Gesetz niedergelegt fand. Zur tiefern und geistigen Erfassung sah er die Mangelhaftigkeit des natürlichen Intellects ohne die tägliche Erleuchtung des Herrn, da Gott nach dem Vorgang

---

[1] Conl. III, 12. [2] Ibid. [3] Ibid. III, 14; vgl. Inst. XII, 17.

des Apostels ‚das Wollen und das Vollbringen in uns nach seinem Gutdünken bewirkt‘ (Phil. 2, 13). Denselben Gedanken von der Unerlässlichkeit der Gnade für den Anfang der Bekehrung und des Glaubens[1] leitet er aus einer andern Stelle des nämlichen apostolischen Sendschreibens ab: ‚Euch ist gegeben, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden‘ (Phil. 1, 29). ‚Befestige das, o Gott, was du in uns gewirkt hast‘ (Ps. 67, 29) bestätigt die Nothwendigkeit von der göttlichen Fortführung des von Gott Begonnenen. Denn nicht der freie Wille, sondern ‚der Herr löst die Gefesselten‘, nicht unsere Kraft, sondern ‚der Herr richtet die Gefallenen auf‘, nicht der Fleiss der Lectüre, sondern ‚der Herr erleuchtet die Blinden‘, nicht unsere Obhut, sondern ‚der Herr schützt die Ankömmlinge‘, nicht unsere Macht, sondern ‚der Herr erhebt alle, die fallen‘ (Ps. 145, 7 ff. und 144, 14).

Dass er mit dieser Darstellung der persönlichen Tüchtigkeit keinen Eintrag thun wolle, hebt er ausdrücklich hervor; es ist ihm an dieser Stelle darum zu thun, die menschliche Willensthätigkeit als bedingt und getragen von Gottes Ursächlichkeit im Versuchen und in der erfolgreichen Durchführung der Versuche nachzuweisen — sine auxilio dei nec adniti posse nec efficaces esse nostros conatus ... —. Aus dem hl. Paulus bringt er als weitern Beleg für diese Anschauung 2 Cor. 3, 5 f. bei: ‚Nicht als ob wir fähig wären, etwas aus uns als uns zu denken, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott‘, wobei er für ‚sufficientia‘ die Wendung ‚idonitas nostra ex deo est‘ als zutreffender wiedergibt.

Eine höhere Stufe im Glauben stellt die Gottesfurcht dar. Um so nothwendiger wird hier die Gnade erscheinen. In der That lässt auch sie der Verfasser vom Herrn eingegossen werden nach dem Vorgange von Jer. und Ezech.: ‚Und ich werde ihnen ein Herz geben und einen Weg, dass sie mich fürchten alle Tage‘ u. s. w. (Jer. 32, 39 f.) ‚Und ich werde ihnen ein Herz geben und in ihre Eingeweide einen neuen Geist legen

---

[1] Conl. III, 15: ‚Hic quoque et initium conversionis ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a domino declaravit.‘

und ich werde das steinerne Herz von ihrem Fleische wegnehmen und ihnen ein Herz von Fleisch geben, dass sie in meinen Geboten wandeln'[1] u. s. w. (Ez. 11, 19 f.) Als Schlusssatz von dem im dritten Buch dargelegten Erforderniss göttlicher Wirksamkeit zur Einführung in das Gesetz und den Glauben wiederholt Cassian den unter mannigfachen Schattirungen vorgetragenen Gedanken, dass uns sowohl der Beginn des guten Willens durch Gottes Eingebung verliehen werde, mag er uns unmittelbar durch sich oder durch eine geschöpfliche Ursache oder durch Noth auf den Weg des Heiles ziehen, als die Vollendung der Tugenden von ihm gespendet werde, dass es dabei in unserer Gewalt liege, dem dargebotenen Beistand mit weniger oder mehr Fleiss nachzukommen[2].

Die Art und Weise der göttlichen Berufung zum Heil ist im vorhergehenden angedeutet als eine dreifache: als eine unmittelbare und als eine mittelbare in einem doppelten Sinn durch irgend einen Menschen und durch die Noth. Direct aus Gott ist der Ruf, so oft eine gewisse Einflössung in unser Herz sich ergiesst und uns zuweilen im Schlafe zu dem Verlangen nach dem ewigen Leben aufweckt, Gott zu folgen und seinen Vorschriften anzuhangen uns durch eine heilsame Zerknirschung auffordert. Als Beispiele citirt er Abraham, den die Stimme des Herrn wegrief aus Heimat und Verwandtschaft, Antonius, der seine Bekehrung einer unmittelbaren göttlichen Anregung verdankte.

Die zweite Art der Berufung hat statt durch Menschen, durch deren Tugendbeispiel oder deren Wort. Ein Beispiel liefert die Befreiung des israelitischen Volkes durch Moses.

Die dritte Art hat die Noth zur Grundlage. Wenn der Gedanke: ‚Noth lehrt beten', auf natürlichem Gebiet die Kraft eines Gottesbeweises besitzt[3], so ist damit seine sittliche Bedeutung zur Genüge aufgehellt. Unglücksfälle, Todesgefahren, Verlust oder Proscription der Güter erschüttern den Menschen und führen ihn manchmal wider seinen Willen zu Gott, dem

---

[1] Conl. III, 18. [2] Ibid. III, 19. [3] Vgl. Schell, Dogmatik I, S. 404 ff.

zu folgen er im Glück verschmähte[1]. Hier eröffnet sich der Gnade ein fruchtbares Feld.

Die letztere Art der Berufung finden wir oft in der Heiligen Schrift in der israelitischen Geschichte angewandt. (Jud. 3, 15. 9; Ps. 77, 34 f.; 106, 19.) Für die nachmalige Einrichtung des Lebens selbst und dessen Ende ist der Modus der Berufung belanglos. Die dritte Art kann ebensogut wie die erste die Erreichung der höchsten Vollkommenheit zur Folge haben[2]. Ist die Annahme und geistige Aneignung des Glaubens von der Gnade abhängig, so offenbarte sich diese ständige Begleitschaft der Gnade gleich bei Beginn der Glaubensausbreitung durch den Apostel unter Wunder und Zeichen und der Gnade des Heiligen Geistes[3]. Auch für die Darstellung und irrthumsfreie Ausgestaltung des Glaubensinhaltes im einzelnen beansprucht der Verfasser für die Gnade die dargelegte Rolle als Führerin auf dem Weg der rechtmässigen Lehre[4].

Am fühlbarsten tritt die Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Natur in der Versuchung hervor. Hier ist das sittliche Wollen des Menschen einem zweifachen Feinde[5] gegenübergestellt: dem eigenen Ich, das in dem Zwiespalt von Geist und Fleisch das fortwährende Hemmniss seiner freien Bewegung erfährt, und dem Teufel, der unausgesetzt im Hinterhalt lauert und zum Bösen antreibt. Bei der Versuchung ist ein mehrfaches ins Auge zu fassen: der Feind selbst, die Methode seines Angriffs, die Heftigkeit, mit welcher er dem ethischen

---

[1] Conl. III, 4, vgl. ibid.: ‚Mortis pericula conminantur ... ad deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltem inviti properare conpellimur.' Der hl. Chrysost. hatte vor ihm denselben Gedanken einer mehrfachen Berufung entwickelt. Die innere Einsprechung, die Predigt des Evangeliums oder die Erzählung beglaubigter Wunder, die Bedrängniss und Noth sind ihm ebenso viele Mittel und Weisen, wodurch Gott den Menschen zum Heile ruft und leitet. Wie Cassian hatte er gerade den natürlichen Uebeln und Unglücksfällen eine grosse teleologische Bedeutung für das sittlich-religiöse Leben beigemessen. Vgl. Chrys., Hom. 18 in Rom. n. 1; De Mut. Nomin. III, n. 5 u. 6 (M. 51, col. 141—144); Hom. 9 in Rom. n. 4; Ad Theod. laps. I, n. 4 (col. 282); n. 6 (col. 284).

[2] Conl. III, 5. [3] Ibid. II, 15; XVI, 12.

[4] Praef. ad Conl. I—X; vgl. Inst. V, 1.

[5] Inst. VI, 1. 2. 20; V, 14; Conl. V, 15,

Gefühl zusetzt, die Anknüpfungspunkte und Helfershelfer, die sich ihm in der thatsächlichen Corruption des Menschen darbieten, die göttliche Absicht bei der Zulassung, die Fähigkeit sie zu ertragen infolge göttlicher Einwirkung, ihre Ueberwindung mit Gottes Gnadenbeistand und die Uebung der dem insinuirten Laster entgegengesetzten Tugend. Der Feind nun ist so stark und gewaltig, dass wir durch die eigene Erfahrung wie durch unzählige Schriftzeugnisse die volle Vergewisserung haben können, dass unsere Kräfte ohne Gottes Unterstützung zu seiner Ueberwindung nicht genügen und dass diese jedesmal wesentlich auf jene zu beziehen ist[1]. Es lehrt dies der Herr durch den Mund Moses'. ‚Sage nicht in deinem Herzen, wenn der Herr dein Gott in deinem Angesichte sie zerstört hat: wegen meiner Gerechtigkeit hat mich der Herr hergeführt, dass ich dieses Land besitze, während jene Völker wegen ihrer Gottlosigkeit vernichtet wurden. Denn nicht wegen deiner Gerechtigkeit und der Geradheit deines Herzens trittst du in den Besitz ihres Landes, sondern weil jene gottlos handelten, wurden sie bei deinem Einzug vernichtet.‘ (Deut. 9, 4 f.) Auf den geistigen Grund geprüft will die Stelle nichts anderes ausdrücken, als dass im Falle eines günstigen Ausganges bei den Fleischeskämpfen und eines dauernden Obsieges der Erfolg nicht der eigenen Tüchtigkeit und Weisheit zuzuschreiben sei, sondern dem Schutze und der Stärkung Gottes[2]. Dieser Satz von der Heftigkeit des Versuchers einerseits, der menschlichen Hilflosigkeit und Bedürftigkeit andererseits sowie der triumphirenden Mitwirkung Gottes kehrt bei unserem Autor mannigfach wieder und bekundet in dieser nachdrücklichen Häufung Cassians Abhängigkeit von Chrysostomus[3]. Die Nothwendigkeit des göttlichen Schutzes tritt am unwidersprechlichsten in den An-

---

[1] Conl. V, 15: ‚Quamobrem certos esse nos convenit tam ipsis rerum experimentis quam innumeris scripturae testimoniis eruditos, nostris nos viribus, nisi dei solius auxilio fulciamur, tantos hostes superare non posse et ad ipsum cotidie summam victoriae nostrae referre debere.‘

[2] Vgl. ibid.: ‚Quibus procul dubio in nullo penitus praevalere potuisses, nisi te domini conmunisset ac protexisset auxilium.‘

[3] Vgl. Hom. in paralyt. demiss. per tectum n. 2 (M. 51, col. 51 sq.); Hom. 24 in 1 Cor. n. 1 (M. 61, col. 199). — *Τῆς παρ' αὐτοῦ δεόμεθα*

fechtungen gegen die Reinigkeit hervor, da diese Art von Versuchung an der menschlichen Constitution eine gewisse Bundesgenossin besitzt[1]. Von ihr wird gesagt, sie sei ein Kampf länger als die übrigen, beständig andauernd, den nur wenige unversehrt durchkämpften, ein ungeheurer Krieg, der sich im Menschen von der ersten Jugendreife an entspinnt, erst dann erlischt, wenn die übrigen Laster überwunden sind.

Die Angriffsweise des Versuchers ist eine zweifache, weil das Laster zweigestaltig ist; der Versuchung muss eine doppelte Abwehr entgegengestellt werden in der Züchtigung des Körpers und der Zerknirschung und Erhebung des Geistes zu Gott, die beide ihren vollendeten Ausdruck in der wahren Demuth finden, d. i. der Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit, ohne die kein Laster völlig besiegt werden kann[2].

Wenn sich in dem Fortgang aller Tugenden und der Bekämpfung aller Laster Gottes Gnade und Sieg offenbart, so ganz besonders in der Erlangung und Bewahrung der Reinheit, die Gottes eigenstes Geschenk ist[3]. Der Grund hiervon liegt im Wesen der Reinheit, das nichts geringeres bedeutet, als in gewissem Sinn aus diesem Fleische herauszutreten und doch im Körper zu wohnen; geht es ja über die Natur hinaus, unter der gebrechlichen Hülle des Fleisches dessen Stachel nicht zu empfinden. Daraus entspringt aber auch ihre Grösse, schon

---

συμμαχίας ὥστε αὐτοὺς διεξελθεῖν. — Hom. 15 in act. Ap., n. 3 (M. 60, col. 124). Chrys. verfehlt jedoch nicht zu betonen, dass die Versuchung nicht innerlich nöthigend auf den Willen einwirkt, dass zu ihrer Besiegung persönliche Anstrengung gehört. Vgl. De Laz. conc. III, n. 2 (col. 98); Ad Stagir. I, n. 4 (col. 433).

[1] Inst. V, 12; VI, 6; Conl. VII, 2.

[2] Inst. VI, 1; Conl. V, 14.

[3] Inst. VI, 6; vgl. Conl. IV, 15: ‚Nec posse huius purificationis donum nisi per solius dei gratiam possideri, docentibus nos quodammodo ipsius rei experimentis.‘ Inst. VI, 5: ‚Quapropter nobis cordi est agonem spiritalem cum apostolo legitime decertare hunc inmundissimum spiritum superare omni mentis intentione non nostris viribus confidentes (hoc enim perficere industria humana non praevalet), sed opitulatione domini festinus. Tamdiu namque hoc vitio animam necesse est inpugnari, donec se bellum gerere supra vires suas agnoscat nec labore vel studio proprio victoriam obtinere se posse, nisi domini fuerit auxilio ac protectione suffulta.‘ Vgl. Conl. XII, 8; XII, 15—16.

im Fleische den Engeln zu gleichen[1]. Als ein Muster hervorragender Reinheit wird Abt Serenus erwähnt, dessen Gesichtszüge den innern Glanz seiner Tugenden widerstrahlten. Von ihm wird erzählt, dass er nur durch eine besondere Gnadenzuwendung die Reinheit so besass, dass er vor den natürlichen

[1] Vgl. Inst. XII, 11: ‚Nulla siquidem corporis huius adflictio nullaque cordis contritio ad capessendam veram illam interioris hominis castitatem possit esse condigna, ut tantam puritatis virtutem angelis solis ingenitam caelique vernaculam nudo humano labore, i. e. sine adiutorio dei, valeat obtinere, quia totius boni effectus ab illius profluit gratia.‘ Conl. XII, 16: ‚Unicuique nostrum adversus spiritum fornicationis totis viribus desudanti victoria singularis est de merito conatus sui remedium non sperare.‘ Ferner ibid. XIV, 9: ‚Venas ac medullas caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta ... contemplari, quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis, sed sola puritas mentis per inluminationem sancti spiritus possidebit.‘ Vgl. ibid. IX, 8; Inst. XII, 15; Conl. XIX, 8. Evident ist die Verwandtschaft unseres Autors mit dem hl. Chrysost. gerade in der vorliegenden Frage. Mit diesem hat er die fundamentale Bedeutung der Reinheit, die Bestimmung ihres Wesens, die Forderung eines speciellen göttlichen Beistandes für ihre fortgesetzte Erhaltung gemein. Vgl. Chrys., De Virgin. n. 17 (col. 546); n. 27 (col. 551). De compunct. II, n. 1 (col. 411). De Virg. n. 77 (col. 589). Interessant ist seine Definition der Jungfräulichkeit, wonach diese in der Heiligkeit und Unversehrtheit des Leibes und der Seele besteht, verbunden mit der Loslösung vom Irdischen und der Hingabe an Gott (ibid. n. 77). Daraus und aus den dargelegten Anschauungen Cassians über die Virginität geht deutlich hervor, wie sehr die Aufstellung Harnacks über den Begriff der Virginität im 4. und 5. Jahrhundert der historischen Begründung ermangelt. ‚Im Grunde‘, schreibt der genannte Dogmenhistoriker, ‚handelte es sich dabei um einen einzigen Punkt, um die Enthaltung von den geschlechtlichen Verbindungen — alles andere war secundär‘, I, S. 10, wo er die Macht und Bedeutung der Ascese in den betreffenden Jahrhunderten charakterisirt. Dagegen vgl. noch Montalembert a. a. O. Vorrede XIX—CXVIII; Chrysost., Hom. 68 in Matth. n. 3 (col. 643 sq.); Neander, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens, 4. Aufl., Gotha 1865, S. 170 ff.; Bindemann, III, S. 33 ff. und die ausdrückliche Verwahrung des hl. Chrys. gegen eine derartige äusserliche Auffassung. Ein frivoles Seitenstück hierzu liefert die Auslassung desselben Autors über die Moral und Pädagogik der kath. Kirche (III, S. 198, Anm. 1) bei Gelegenheit seiner Besprechung des Augustinismus. ‚Es ist vielleicht die schlimmste, jedenfalls die hässlichste Folge des Augustinismus,‘ bemerkt er, ‚dass die christliche Religion im Katholicismus in eine besonders innige Beziehung zur Geschlechtssphäre

Anreizungen bewahrt blieb[1]. An dem Leben eines andern Mönches, der vorzugsweise nach dieser Seite der Anfechtung ausgesetzt war, beleuchtet Cassian ferner die Abhängigkeit der Tugend der Reinheit von der Gnade, mit detaillirter Erzählung der Momente, welche die Annahme von einer besondern Nothwendigkeit der Gnade aufdrängen[2].

Bei aller Betonung dieser Nothwendigkeit ist Cassian mit dem hl. Chrysostomus[3] weit entfernt, einer fatalistischen Anschauung das Wort zu reden. Je unumgänglicher die Gnade ist, desto nothwendiger erscheint die Bethätigung des Willens auf der Grundlage von Motiven, welche die Gnade darbietet[4]. Demnach sind die Mittel für die Reinheit solche, welche des Menschen Fähigkeiten ganz in Anspruch nehmen, Körper und Geist[5].

Wenn die Gnade zu den einzelnen Heilsacten, zum dauernden Obsieg über den Teufel und die eigene Begierlichkeit un-

---

gesetzt ist. Die Combination von Gnade und Sünde ... wurde der Rechtstitel für jene greuliche und ekelhafte Durchstöberung des menschl. Schmutzes, welche, wie die Moralbücher des Katholicismus beweisen, ein Hauptgeschäft des beichthörenden Priesters ist — und zwar des ehelosen Priesters und Mönches etc. ... Der antike Naturalismus ist weniger gefährlich, jedenfalls für Tausende weniger vergiftend als diese seraphische Contemplation der Virginität und diese stete Aufmerksamkeit auf die Geschlechtssphäre' ...

[1] Conl. VII, 2.

[2] Ibid. XXII, 6: ‚Post illam fidem, qua de dei specialiter gratia puritatis donum iugiter sperare nos convenit.' Vgl. Ibid. XIII, 6, wo der Verf. die Nothwendigkeit der Gnade für jedes Heilsbemühen ausspricht, von ihr aber beifügt: ‚In nullo tamen evidentius quam in adquisitione atque custodia castitatis ostenditur.' Bei dieser so nachdrücklichen Forderung der Gnade für die Reinigkeit legte sich der Einwand von der geschichtlich bezeugten Enthaltsamkeit einiger heidnischen Philosophen von selbst nahe. Seiner Widerlegung widmet der Verf. ein ganzes Kap. (Conl. XIII, 5). Er beschränkt die Reinheit der Heiden auf ein ganz geringes Mass, welches man höchstens Enthaltsamkeit von dem Beiwohnen des andern Geschlechts bezeichnen dürfte. Zum Belege citirt er Sokrates, der von sich selbst gestand, dass er ein Knabenschänder sei: ‚Ἑταῖροι, εἰμὶ γάρ, ἐπέχω δέ', Diogenes, der seine Anschauung von der Reinheit in dem dreisten Worte an einen wegen Ehebruch Verurtheilten niederlegte: ‚Τὸ δωρεὰν πωλούμενον θανάτῳ μὴ ἀγόραζε.' Quod gratis venditur, morte non emas. — Von einer innerlichen Reinigkeit ist nach dem Verf. da keine Rede.

[3] Vgl. oben S. 94, Nr. 3. [4] Vgl. Inst. VI, 21. [5] Conl. XIII, 6.

entbehrlich ist, so ist damit schon der Hinweis auf die Gnade der Beharrlichkeit gegeben. Beim Gerechtfertigten erscheint die Gnade in ihrer ganzen Weihe und Würde, ihre Bethätigung ist bei ihm so wenig abgeschlossen, dass man sagen kann, dass erst hier ihre Aufgabe das volle Licht empfängt. Denn es obliegt ihr nichts geringeres als ihr Werk in dem Gerechtfertigten zu schützen, zu heben und der Endbestimmung wirksam entgegenzuführen. So ist das Wort des Apostels (Rom. 7, 19 f.): ‚Denn nicht was ich will, das Gute, thue ich, sondern was ich hasse, das Böse, thue ich‘, und weiter: ‚Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so bin nicht ich, sondern die in mir wohnende Sünde ist da wirksam‘, und: ‚Ich freue mich am Gesetze Gottes nach dem innern Menschen, sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und das mich gefangen führt in das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist‘, im strengen Sinne nur auf die Gerechten zu beziehen, wogegen ‚die Gnade Gottes durch Christum unsern Herrn‘ (Rom. 7, 25) die vom Apostel angerufene Befreierin ist. ‚O ich unglücklicher Mensch, wer wird mich befreien vom Leibe dieses Todes‘ (Rom. 7, 24)[1]. Der Grund hiervon ist die auch im Zustand der Rechtfertigung von Paulus allenthalben betonte fortwährende Schwäche des Menschen. Daher seufzen alle Heiligen, von der Gebrechlichkeit ihres Wesens durchdrungen,

---

[1] Conl. XXII, 14; vgl. ibid. XXIII, 3: ‚Ergo quia nihil est per semet ipsum stabile, nihil inmutabile, nihil bonum nisi deitas sola, omnis vero creatura, ut beatitudinem aeternitatis vel inmutabilitatis obtineant, non hoc per suam naturam, sed per creatoris sui participationem et gratiam consequuntur, tenere meritum bonitatis creatori suo conlata non possunt.‘

Denselben Gedanken von der menschlichen Unbeständigkeit hat er auch Conl. VI, 14 ausgeführt; er entwickelte hier den ethischen Grundsatz, dass es auf dem Gebiet des geistlichen Lebens nur Fortgang oder Rückschritt, keinen Stillstand gibt (Eph. 4, 23). Das Verhältniss hierbei veranschaulicht er durch das Bild eines Ruderers, der seinen Kahn gegen die Strömung der Fluthen zwingen will. Entweder wird er mit der Kraft der Arme das anströmende Wasser durchschneiden und aufwärts gelangen oder bei lässiger Ruhe der Hände von der Strömung willkürlich abwärts gerissen werden. Bei einem etwaigen Rückgang ist die Gnade erforderlich, um den alten Posten wieder einzunehmen, Conl. IV, 4, 5. Vgl. noch ibid. XXIII, 15.

wenn sie den Wechsel der Gedanken und die verborgenen Tiefen ihres Gewissens durchforschen, täglich zum Herrn: ‚Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knechte, da vor dir kein Lebender für gerecht befunden wird' (Ps. 142, 2) und: ‚Wer wird sich rühmen, ein reines Herz zu besitzen, oder wer hegt das Vertrauen, dass er von Sünde rein sei' (Prov. 20, 9) und wieder: ‚Nicht gerecht ist der Mensch auf der Erde, der das Gute und nicht Sünde thäte' (Eccl. 7, 21)[1]. Iesaias, der im Lichte der göttlichen Beschauung die wahre Vollkommenheit kennen lernte, bekannte erst recht[2] nach seiner Reinigung durch die glühende Kohle des göttlichen Wortes von sich: ‚Weh mir, weil ich ein Mann bin von befleckten Lippen und inmitten eines Volkes wohne, dessen Lippen befleckt sind' (Ies. 6, 5). Der Engel, der mit der glühenden Kohle den Mund des Propheten berührte und zu ihm sprach: ‚Siehe! damit habe ich deine Lippen berührt und deine Ungerechtigkeit wird hinweggenommen und deine Sünde gereinigt' (Ies. 6, 7) ist die von Paulus angerufene ‚Gnade Gottes durch Jesum Christum, unsern Herrn' (Rom. 7, 25). Dieses Selbstzeugniss der Gerechtfertigten von der persönlichen Sündhaftigkeit, ihre einzige Hoffnung, die Fülle der Rechtfertigung nur von der Gnade und Erbarmung des Herrn zu erlangen[3], was besagen sie anders als die Nothwendigkeit der Gnade zur endlichen Beharrlichkeit im Guten.

Während der Apostel einerseits daran verzweifelt infolge der natürlichen Gebrechlichkeit, den mit den Lasten der Sterblichkeit beladenen Kahn seines Lebens in Sicherheit zu bringen, und darum einzig vom Herrn Rettung[4] erfleht, so bekennt er doch: ‚Ich habe einen guten Kampf gekämpft, den Lauf voll-

---

[1] Conl. XXIII, 17.

[2] Ibid.: ‚Qui, sicut arbitror, labiorum suorum inmunditiam ne tunc quidem fortasse sensisset, nisi veram perfectionis et integram puritatem contemplatione Dei meruisset agnoscere, cuius intuitu pollutionem suam sibi ante incognitam repente cognovit.' Vgl. ibid. XXIII, 19.

[3] Ibid. XXIII, 17: ‚Videtis ergo quemadmodum omnes sancti non tam ex persona populi quam ex sua et peccatores se veraciter fateantur et tamen nequaquam de sua salute desperent, sed iustificationis plenitudinem ‚quam pro condicione fragilitatis humanae consequi se posse diffidunt, de gratia domini et miseratione praesumant.' Vgl. ibid. XXIII, 18—20.

[4] Ibid. XXII, 14.

endet, den Glauben bewahrt, im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, die mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage geben wird' (2 Tim. 4, 7 f.)[1].

Gnade und Freiheit vollenden demnach das Heilswerk. Für die diesbezügliche Wirksamkeit der beiden bietet das thatsächliche Verhalten des Apostels einen deutlichen Commentar. Willst du, sagt darum der Verfasser, einen wahren Athleten Christi hören, der in richtiger Weise kämpft? ‚Ich', spricht dieser, ‚laufe so, nicht wie ins Unbestimmte, ich kämpfe so und mache keine Luftschläge, vielmehr kasteie ich meinen Leib und bringe denselben in Abhängigkeit, damit ich nicht, während ich andern predige, selbst verworfen werde' (1 Cor. 9, 26 f.). Nicht läuft ins Unbestimmte, wer, nach dem himmlischen Jerusalem schauend, einen festen Punkt hat, wohin er seines Herzens ungeschwächte Schnelligkeit zu richten hat; nicht läuft ins Ungewisse, wer ‚vergessend das, was hinter ihm liegt, danach trachtet, was vor ihm ist, dem Ziele zustrebt, zu dem Kampfpreis der höchsten Berufung Gottes in Christus Jesus' (Phil. 3, 13 f.). In unablässigem Hinblicke seines Geistes und der Hinordnung seines Herzens auf ihn rief er vertrauend aus: ‚Ich habe einen guten Kampf gekämpft' etc., und in diesem Bewusstsein erschaut er die ihm ‚hinterlegte Krone der Gerechtigkeit'. Um auch uns dieselbe Aussicht auf Vergeltung zu eröffnen, wenn wir ihm in diesem Wettlaufe nachahmen wollen, fügt er bei: ‚Aber nicht allein mir, sondern auch allen, die seine Ankunft lieben.' Die Erreichung des Siegespreises erfolgt durch die Kasteiung des Körpers, wenn wir die Ankunft Christi lieben, jedoch nicht nur diejenige, die auch den Nichtwollenden erscheinen wird, sondern diese, welche täglich in den heiligen Seelen stattfindet — qui cotidie in sanctis commeat animabus —[2]. Es ist dies dieselbe Ankunft, von der der Herr im Evangelium spricht: ‚Ich und mein Vater werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen' (Joh. 14, 23) und: ‚Siehe! ich stehe vor der Thüre und klopfe; wenn jemand meine Stimme hört und die Thüre aufthut, werde ich bei ihm einkehren und mit ihm Mahl halten und er mit mir' (Apoc. 3, 20)[2].

---

[1] Conl. XXII, 15. [2] Inst. V, 17. Vgl. ibid. V, 18. 19.

Der Gedanke der eigenen Sündhaftigkeit darf den Gebrauch eines andern vorzüglichen Mittels zur Stärkung und Erhaltung der Rechtfertigungsgnade[1] nicht ausschliessen, den Empfang der hl. Communion, die eine Arznei für die Seele und ein Reinigungsmittel für den Geist ist. Der Verfasser polemisirt gegen die Anschauung, welche, in einigen Klöstern vertreten, den Genuss dieses Sacramentes wegen der persönlichen Unwürdigkeit auf einen einmaligen Empfang im Jahr beschränkt und eigentlich nur den Heiligen und Unbefleckten den Zutritt gestatten will, während ihnen Cassian gegenüberhält, dass uns dessen Theilnahme heilig und rein macht und wir des jährlichen Empfanges im strengen Sinne ebensowenig würdig seien wie des häufigern und sie somit eine Anmassung begehen, dass sie sich des jährlichen Empfanges für würdig erklären[2].

Sechstes Kapitel.

Gnade und Rechtfertigung.

Mit der Darlegung des Verhältnisses von Freiheit und Gnade haben wir bereits die Wirkungsweise der letztern mehrfach berührt. Um das Bild von Cassians Denk- und Redeweise über die göttliche Ursächlichkeit im Rechtfertigungswerk zu vervollständigen, behandeln wir in diesem Kapitel die Gnade in ihrer rechtfertigenden Beziehung. Unsere Entwickelung soll dazu dienen, Cassians Anschauung über das Wesen der Gnade in ein helleres Licht zu rücken, mit andern Worten seinen supranaturalistischen Standpunkt zu kennzeichnen. Seine hierauf bezüglichen Erörterungen besitzen nicht den Charakter dogmatischer Feststellung; sie sind vielmehr wie seine ganze Darstellung von praktisch-sittlichem Geiste getragen, ascetische Anweisungen und erbauliche Schilderungen.

---

[1] Conl. XXIII, 21: ‚Quidam faciunt . . . ut aestiment ea nonnisi sanctos atque inmaculatos debere praesumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione faciunt.‘ Vgl. ibid. XXII, 7; VII, 30.

[2] Ibid. XXIII, 21.

Seine Conlationen beginnt der Autor mit einer Darlegung des Endzieles des Mönches. Dieses ist wie das jedes Menschen die Gewinnung des Himmelreiches. Das wesentliche Mittel zu dessen Erreichung ist die Reinheit des Herzens, die ihm identisch ist mit der Liebe, welche nach dem Apostel die Verheissung des ewigen Lebens besitzt (1 Tim. 4, 8)[1]. Notizen über die rechtfertigende Kraft der Liebe, ihr Wesen und ihre Folgen finden sich zerstreut durch alle Conlationen.

Ihrem innersten Wesen nach bezeichnet die Liebe die Einwohnung des Heiligen Geistes in unserer Seele und ist nichts anderes als die heiligmachende Gnade. „Die Kraft der Liebe", sagt darum Cassian, „wird so sehr gerühmt, dass sie der Apostel Johannes nicht nur eine Sache Gottes, sondern Gott selbst nannte, indem er sagte: ‚Gott ist die Liebe; wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm' (1 Joh. 4, 16). Denn insoweit begreifen wir, dass sie göttlich ist, dass wir das Wort des Apostels in uns selbst lebendig fühlen: ‚Da die Liebe Gottes in unsern Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt' (Rom. 5, 5), mit andern Worten: Da Gott in unsern Herzen ausgegossen ist durch den Heiligen Geist, der in uns wohnt, der, wenn wir nicht wissen, was wir beten sollen, ‚auch für uns eintritt mit unaussprechlichen Seufzern: er, der die Herzen durchforschet, kennt das Verlangen des Geistes, da er nach Gottes Willen für die Heiligen bittet' (Rom. 8, 27 f.)[2]. Ihre vollkommene Erscheinungsweise ist daher die Einheit all unserer Bestrebungen mit Gott, ein Abbild der Einheit des Vaters mit dem Sohne, ein Vorbild der zukünftigen Vereinigung mit Gott in der Seligkeit". In religiöser Begeisterung und mit rednerischer Fülle, als echter Schüler des hl. Chrysostomus führt er diese Gedanken aus: „Dann wird jenes Gebet unseres Erlösers an uns vollkommen erfüllt werden, da er für seine Jünger betend zum Vater sprach: ‚Dass die Liebe, womit du mich geliebt hast, in ihnen bleibe, und wir in ihnen' (Joh. 7, 26) und

[1] Conl. I, 10.

[2] Ibid. XVI, 13. Vgl. bes. Inst. XII, 31. Conl. XXIII, 3. Chrys., Hom. 9 in Rom. n. 5, bestimmt das Wesen der Gnade als ein Einwohnen des Heiligen Geistes, wodurch wir in Engel, Brüder Christi und Söhne Gottes verwandelt werden. Vgl. Hom. 6 in Coloss. n. 4.

wieder: ‚Damit alle eins seien, wie du Vater in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins sein mögen‘ (ibid. 21), wenn jene vollkommene Gottesliebe, womit ‚er uns zuerst liebte‘ (1 Joh. 4, 10), in unser Herz und unsern Sinn übergegangen ist; dann ist des Herrn Gebet erfüllt, von dem wir glauben, dass es in keiner Weise vereitelt werden könne. Dies wird dann geschehen, wenn jedes Streben, jede Sehnsucht, jedes Trachten, jeder Versuch, jeder Gedanke von uns, wenn alles, was wir leben, was wir sprechen, was wir athmen, Gott sein wird und jene Einheit, welche jetzt der Vater mit dem Sohne und der Sohn mit dem Vater inne hat, in unser Denken und Empfinden übergegangen ist, d. i. dass, wie uns jener mit aufrichtiger, reiner und unauflöslicher Liebe umschlingt, auch wir ihm mit beständiger und unzertrennlicher Liebe uns hingeben. Die Vereinigung soll derart sein, dass, was immer wir athmen, denken, sprechen, Gott sei und wir so zu jenem Ziele gelangen, dessen Verwirklichung der Herr betend herbeiwünschte: ‚Dass alle eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, dass auch sie untereinander eins seien‘ (Joh. 17, 22 f.) und wieder: ‚Vater, von denen, welche du mir gegeben hast, will ich, dass, wo ich bin, auch sie mit mir seien‘ (ibid. 24). Dies soll daher die Endbestimmung des Mönches sein, dies sein ganzes Sinnen, dass er das Bild der zukünftigen Seligkeit in diesem Körper zu besitzen verdiene und gewissermassen das Unterpfand jenes himmlischen Umgangs und jener Glorie in diesem sterblichen Gefäss vorzukosten beginne. Das, sage ich, ist der Zweck der ganzen Vollkommenheit, dass der von jedem fleischlichen Schmutze abgezogene Sinn täglich zum Geistigen emporgetragen werde, bis das ganze Leben, die ganze Begierlichkeit des Herzens ein unaufhörliches Gebet sei.“[1] Der äqui-

---

[1] Conl. X, 7: ‚Quod ita fiet, cum omnis amor, omne desiderium, omne studium, omnis conatus, omnis cogitatio nostra, omne quod vivimus, quod loquimur, quod spiramus, deus erit, illaque unitas, quae nunc est patris cum filio et filii cum patre, in nostrum fuerit sensum mentemque transfusa, id est ut quemadmodum nos ille sincera et pura atque indissolubili diligit caritate, nos quoque ei perpetua et inseparabili dilectione iungamur, ita scilicet eidem copulati, ut quidquid spiramus, quidquid intellegimus, quidquid loquimur, deus sit, in illum,

valente Ausdruck für diesen Zustand ist das Paulinische: ‚Deus omnia in omnibus' (1 Cor. 15, 28)[1].

Was der Verfasser von diesem Ideal des Mönchthums bloss andeutungweise gezeichnet hat, die grundlegende Bedeutung der Liebe als Princip der Gerechtmachung und Rechtfertigung, behandelt er anderwärts mit mehr Ausführlichkeit und Präcision. In der 11. Conlation, welche der geistlichen Vollkommenheit gewidmet ist, bespricht der Autor die drei Mittel — Motive —, welche von dem Laster abhalten: die Furcht vor der Hölle oder den bestehenden Gesetzen, die Hoffnung auf den Himmel, die Liebe des Guten und der Tugenden um des Guten willen. Höher als die beiden ersten Beweggründe steht die Liebe, da jene eigentlich für diejenigen Menschen gelten, die nach Fortschritt strebend noch nicht in den dauernden Besitz der Tugenden gelangt sind, während die Liebe Sache Gottes ist und derjenigen, welche Gottes Bild und Gleichniss in sich aufgenommen[2]. Mehrere Kapitel hindurch schildert nun Cassian die beseligenden Wirkungen, den grossen geistigen Werth der Liebe. In Kürze lautet ihr Inhalt folgenderweise: Durch die Liebe nehmen wir theil an der göttlichen Natur, wir werden Söhne des Vaters (adoptio filiorum). Sie bewirkt einen dauernden Zustand, in dem die Sünde ausgeschlossen ist. Unter Sünde ist hier die schwere, nicht die lässliche zu verstehen, — hebt der Verfasser an dieser Stelle und sonst ausdrücklich hervor. Die Liebe hat ferner eine Hingabe an das Gute um des Guten willen zur Folge. In ihr ruht ein volleres Gottvertrauen und die Vorausnahme der ewigen Freude. Wegen der vom Apostel ihr zugeschriebenen Grösse und Bedeutsamkeit (1 Cor. 12, 31. 13, 1—3) nennt unser Verfasser die Liebe das Kostbarste, Vollendetste, das Höchste und Dauerhafteste, was es gibt[3].

---

inquam, pervenientes quem praediximus finem, quem idem dominus orans in nobis optat inpleri, ut omnes sint unum' etc. (Joh. 17, 22 f.).

[1] Conl. X, 6; VII, 6. [2] Ibid. XI, 6.

[3] Ibid. XI, 7—13. Wie Eingangs seiner Conlationen, weist der Verf. auch hier auf die enge Beziehung dieser zuständlichen Liebe mit der Reinheit c. 14. Die Zusammengehörigkeit der beiden wollte Cass. auch äusserlich hervortreten lassen, indem er die Reinheit in unmittelbarem Anschlusse an jene behandelt. Die folgende Conlation will sozu-

Die Aeusserung der Liebe in der Praxis des Lebens ist eine zweifache: negativ der Ausschluss jeder Sünde und sündhaften Neigung mit Ausnahme leichter Fehler[1], positiv die Erfüllung alles dessen, was die Gnade befiehlt[2].

Derart ist die Freiheit der Rechtfertigung, dass sie die Befolgung der evangelischen Räthe leicht und süss macht. Der Verfasser zieht einen Vergleich zwischen der evangelischen Vollkommenheit und der blossen Erfüllung des Gebotenen. Er findet nicht Worte genug, um die erstere auf Kosten der letztern zu erheben. In dieser erblickt er schon mehr Zwang, dem Mosaischen Gesetze nicht unvergleichbar, während jene die volle Freiheit im Heiligen Geiste bedeutet. Hier schneidet die Gnade nicht allein die Zweige der Verkehrtheit ab, sondern reisst von

---

sagen nur ein Complement, einen integrirenden Bestandtheil zur unmittelbar vorausgegangenen bilden. Vgl. Conl. XII, 1. Wir machen auf diesen Punkt deshalb aufmerksam, weil der Verf. so nachdrücklich die Nothwendigkeit der Gnade zur Reinheit betonte und somit ein volleres Licht auf die Anschauung Cassians über die Beziehung der Gnade zur Liebe fällt.

An mehrern Stellen wird als Ursache der innern Gerechtmachung der Heilige Geist bezeichnet. Vgl. Conl. XVIII, 16: ‚Totum, quidquid in nobis vividum est et quasi vitali vegetatione sancti spiritus animatum...' Conl. I, 13 wird als Kennzeichen des Reiches Gottes beständige Ruhe und Freude im Heiligen Geist genannt. Wie Cassian sich die Verbindung des Menschen mit Gott in der Liebe dachte, zeigt besonders die Stelle Conl. VII, 13, wo er von der absoluten Geistigkeit Gottes im Gegensatz zu dem creatürlichen Geist spricht. ‚Die Trinität allein', sagt er, ‚vermag die vernunftbegabte Natur so zu durchdringen, dass sie dieselbe nicht nur ganz einschliesst und umfasst, sondern ihr auch Antheilnahme gibt.' Bezeichnend für die Auffassung unseres Autors von diesem Zustand sind auch die Ausdrücke ‚sanctitas et iustitia' (Conl. XXII, 13); ‚habitaculum deo templumque spiritus sancti' (Inst. V, 21).

[1] Conl. XXII, 13: ‚Nec iustitiae eius praeiudicat lapsus fragilitatis humanae, quia multum interest inter sancti et peccatoris hominis lapsum, aliud est enim admittere mortale peccatum, et aliud est cogitatione, quae peccato non caret, praeveniri vel ignorantiae aut oblivionis errore aut facilitate otiosi sermonis offendere aut ad punctum infidelitatis vitio interna theoria aliquid haesitare, aut subtili quadam cenodoxiae titillatione pulsari, aut necessitate naturae aliquantisper a summa perfectione recidere.' Vgl. ibid. XI, 12; XXIII, 17.

[2] Ibid. III, 7; VI, 10; XX, 12; XXI, 30; XXI, 33; XXII, 13.

Grund die Wurzeln einer verderblichen Willensrichtung aus[1]. Die Bedeutung der Gnade für die innere sittliche Umwandlung illustrirt Cassian an den Heiligen. Diese wunderbare Macht könne nur die Seele des Empfängers gewahren, aber nicht begreifen. „Wer", sagt darum der Verfasser, „bewundert nicht in sich die Werke des Herrn, wenn er die unersättliche Begier des Bauches, die kostspielige und verderbliche Gaumenlust in sich niedergehalten fühlt, dass er kaum das geringe Mass von ganz gewöhnlicher Speise nehmen will und das noch ungern? Wer staunt nicht über Gottes Werke, wenn er das Feuer der Begierlichkeit, das er vorher für natürlich und unaustilgbar hielt, sich so verlieren sieht, dass er nicht mehr die geringste Erregung des Körpers spürt? Wer erzittert nicht vor der Kraft Gottes, wenn er Menschen, die vorher roh und stürmisch waren und sogar durch gewinnende Schmeicheleien ihrer Untergebenen zum heftigsten Zorne gereizt wurden, zu einer so grossen Sanftmuth gelangen sieht, dass sie nicht nur durch keine Beleidigungen mehr aufgeregt werden, sondern an solchen sogar mit Hochherzigkeit Freude haben? Wer bewundert nicht voll und ganz die Werke Gottes und ruft aus ganzer Seele: ‚Denn ich habe erkannt, dass gross ist der Herr' (Ps. 134, 5), wenn er wahrnimmt, dass er oder ein anderer vorher habsüchtig und jetzt freigebig, vorher verschwenderisch und jetzt enthaltsam, vorher stolz und jetzt demüthig, vorher weichlich, jetzt rauh und der Verfeinerung abgeneigt wurde und die gegenwärtige Armut und Dürftigkeit geflissentlich auf sich nimmt?"[2]

Je nach dem Grade der sittlichen Vollendung unterscheidet Cassian verschiedene Abstufungen in der Rechtfertigung und der ihr entsprechenden Seligkeit — gloria perfectorum, beatitudinis plenitudo —[3]. Damit hängt seine andere Auffassung von dem Wachsthum in der Gnade zusammen[4]. Die gegentheilige Ansicht hatte Jovinian vertreten[5].

In Bezug auf die Lehre von der Möglichkeit, sich von der Sünde freizuhalten, befindet sich Cassian im Gegensatz zum

[1] Conl. XXI, 33. 34. [2] Ibid. XII, 12. [3] Ibid. XXI, 6.
[4] Ibid. VIII, 25; VI, 14; s. oben S. 98, Anm. 1.
[5] Vgl. Hieron., Adv. Jov.; Aug., Ep. 187, 5. 17.

Pelagianismus. Während dieser in consequentem Ausbau seiner Lehre von der Erbsünde die Möglichkeit einer schlechthinnigen Sündelosigkeit zum Grundsatz erhebt[1], behauptet Cassian die — moralische — Unmöglichkeit, selbst im Zustand der Rechtfertigung wegen der auch in ihm fortdauernden Gebrechen und Schwächen der Menschennatur — concupiscentia, fragilitas carnis — jede Sünde zu meiden. Er versteht darunter die leichte, aus der natürlichen Schwachheit hervorgehende Sünde. Der Entwickelung dieses Gedankens widmet er eine eigene Conlation (XXIII), ‚De anamarteto' betitelt. Pelagius hatte für die subjective Beglaubigung seiner Ansicht den Wunsch vieler, ja aller Menschen zu Hilfe genommen[2]. Cassian hingegen appellirte an das Zeugniss des eigenen Gewissens[3], dem zufolge selbst die Heiligen sich nicht von jeder Makel frei fühlten. Mit dem hl. Augustinus[4] hat unser Verfasser zum Beweise seines Satzes das der 6. Bitte des Vaterunsers entlehnte Argument gemeinsam[5].

---

[1] Aug., De nat. et grat. n. 13: ‚Cum tractaret quaestionem de differentia peccatorum, et obiceret sibi, quod quidam dicunt, levia quaedam peccata ipsa multitudine, quod saepe irruant, non posse cuncta vitari; negavit debere argui ne levi quidem correptione, si vitari omnino non possunt.' Vgl. ibid. n. 19; De gest. Pelag. n. 42: ‚Oblivionem et ignorantiam non subiacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem.' Bes. Comment. in epist. prior. ad Corinth. 4, 4: ‚Male sentiunt qui dicunt: nemo potest vitare peccatum.'

[2] Aug., De nat. et grat. n. 69. Vgl. darüber Wörter, Der Pelagianismus, S. 325 ff.

[3] Conl. XXIII, 19.

[4] Vgl. Aug. Lehre hierüber, De spir. et litt. 38.

[5] Conl. XXIII, 18: „Si ergo vera haec et a sanctis profertur oratio (Dimitte nobis etc. Matth. 6, 12), sicut indubitanter credere nos oportet, quis tam contumax et praesumptor, tam superbia diabolici furoris elatus poterit inveniri, qui sine peccato se esse pronuntians non solum maiorem se apostolis credat, verum etiam ipsum quasi ignorantiae aut vanitatis arguat salvatorem, ut scilicet aut nescierit esse posse aliquos inmunes a debitis, aut frustra docuerit eos quos scierit orationis istius remedio non egere? sed cum regis sui praecepta servantes omnes omnino sancti cotidie dicant: ‚dimitte nobis debita nostra', si verum dicunt, vere nemo est inmunis a culpa, si autem fingunt, aeque verum est eos mendacii non carere peccato" etc.

Aug., Ep. 157, 1. 2: ‚Cui enim haec in oratione verba necessaria non fuerint, ipse hic sine peccato vivere pronuntiandus est. Quales si

Nach dieser und der voraufgehenden Darlegung erschiene es fast überflüssig, die Innerlichkeit, diese Grundeigenschaft der Gnade, bei Cassian nachzuweisen, wäre sie nicht oft bei ihm geläugnet worden[1]. Ausser des durch die Ausgiessung und Einwohnung des Heiligen Geistes bewirkten geistig-sittlichen Zustandes in den Gerechtfertigten steht der Annahme einer bloss

---

aliquos futuros dominus praevideret, meliores utique quam extiterunt eius apostoli, aliam orationem illos doceret, qua non peterent dimitti sibi peccata, quibus in baptismo fuerant omnia iam dimissa.' Vgl. auch Aug., De symb. I, 7.

[1] Zuerst von Prosper Aquit., Carmen de ingr. v. 483 f.:

‚Dumque aliud non est vobiscum gratia quam lex,
Quamque propheta monens, et quam doctrina ministri.'

Die Ursache davon liege in der Behauptung des unverdorbenen Willens in den Nachkommen Adams v. 485 sqq.

Prospers Aburtheilung wurde in der Folgezeit vielfach adoptirt. Gegen Petav., De Pelag. et Semipelag. Haeres. c. 7 n. 11 u. 12; Tournely, Theol. dogm. de gr. Chr. tom. II; Montagnus bei Migne, curs. theol. X, 137; Walch V, S. 176 f.; Scheeben, Dogmatik III, S. 764 n. 217. n. 409, n. 938 hat Koch, Die Anthropologie des Faustus von Riez, in d. Theol. Qu.-Schrift, Tüb. 1889 S. 605, Anm. 3 unsern Autor in Schutz genommen.

Von den bedeutendern Vertretern einer bloss äusserlichen Gnade bei Cassian sei noch genannt Natalis Alexander, Hist. Eccl. Saec. V, p. 57 u. p. 201, Histoire littéraire de la France der Benediktiner II, p. 13. Wörter, Prosper von Aquitanien über Gnade und Freiheit, Freiburg 1867 (Universitätsprogramm), gibt zwar eine innere Gnade bei Cassian zu (S. 12), allein auch er lässt ‚dem Principe und den Consequenzen' nach die Lehre Cassians mit der Pelagianischen Gnadenlehre gleich sein (S. 11 f.). Während Wörter früher in der Behandlung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit bei den voraugustin. Theologen den geschichtlichen Zusammenhang und den Standpunkt dieser Autoren für das richtige Verständniss ihrer Lehräusserungen mit Geschick geltend gemacht — vgl. bes. seine Rechtfertigung des hl. Chrysostomus vom Vorwurfe des Pelagianisirens, S. 371—74, wo der Verf. eine Reihe von Gründen entwickelt, die für die Würdigung Cassians, des Schülers Chrys., ebensogut ins Gewicht fallen; vgl. ferner die feine Ironie, mit welcher er die Methode bespricht, für die Beurtheilung der Väter ersten Ranges einen andern Massstab anzusetzen als für die Väter zweiten Ranges, oben S. 18, Nr. 1 —, beurtheilt er die Lehre Cassians lediglich aus der Antithese Prospers (S. 12 ff.). Cassians Abhängigkeit von Chrys. bleibt unberücksichtigt.

Eine innere Gnade bei Cassian nehmen Neander a. a. O. S. 880 f. und Harnack III, S. 221 an.

äusserlichen Gnade nach Art der Pelagianer entgegen die vom Verfasser mehrfach betonte Wirkungsweise[1] der Gnade auf Verstand und Willen, die Folgen derselben und die formelle Abweisung[2] des Pelagianischen Gedankens von der Identität des äussern Gesetzes mit dem erleuchtenden und stärkenden Beistand Gottes.

Siebentes Kapitel.

Kurze Zusammenfassung des Cassianischen Lehrbegriffs. — Historisch-kritische Würdigung desselben —.

Wir haben im vorhergehenden gesucht, aus Cassians Aeusserungen selbst ein allseitiges Bild von seiner Denk- und Redeweise über Gnade und Freiheit zu geben. Wie wir daraus entnehmen, kam es unserem Autor wenig darauf an, mit dogmatischer Schärfe und Bestimmtheit das beiderseitige Verhältniss festzustellen; er ist vielmehr in seiner ganzen Darstellung von praktisch-sittlichen Interessen beherrscht. Je nach dem Zweck und Bedürfniss seiner ascetischen Erörterungen legt er den Nachdruck bald auf das göttliche bald auf das menschliche

---

[1] Sowohl die Bezeichnungen für die Gnade, die meistens ihre Wirkungsweise andeuten, wie die Bestimmung der letztern selbst und ihrer Folgen drängen die Annahme der Innerlichkeit der Gnade im Cass. System auf. Vgl. ‚visitatio sancti spiritus', Conl. IV, 4; X, 10 u. ö.; ‚inluminatio sancti spiritus', Conl. IX, 8; X, 10; XIV, 9; ‚inspiratio domini', Conl. III, 10. 12. 16. Vgl. III, 4: ‚Inspiratio quaedam inmissa in cor nostrum ... ad desiderium aeternae vitae ac salutis exsuscitans Deumque sequi et eius inhaerere praeceptis.' ‚Ros sancti spiritus', Inst. VI, 17; Conl. II, 13; ‚adiutorium ac protectio domini', Conl. III, 16; ‚cooperatio domini', ibid.; ‚dispensatio Dei', Conl. VIII, 20; XII, 12; ‚consolatio domini', Conl. XIII, 6.

Ueber ihre Wirkungsart im Gegensatz zur Pelag. Vorstellung s. Inst. XII, 18: ‚Adiuvat nos et inluminat, ut ipsum adiutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt quam legem, intellegere et agnoscere valeamus.' Vgl. auch die Ausführung S. 82 ff.

Ueber ihre Wirkungen, die da sind Trost, Freude (Conl. III, 12), Beständigkeit der Gedanken, Heiterkeit des Herzens mit unaussprechlicher Freude (Conl. X, 10; XII, 12; XX, 12; XXI, 33), haben wir oben im Kap. über Freiheit und Gnade ausführlicher berichtet.

[2] Inst. XII, 18.

Moment im Heilsgeschäft; darin bekundet sich seine Abhängigkeit und ideale Verwandtschaft mit dem hl. Chrysostomus. Bevor wir diese nochmals berühren, wollen wir seine Grundvorstellungen, wie sie aus dem Dargelegten hervorleuchten, fixiren. Danach vertritt er sowohl die Nothwendigkeit der Gnade als der freien Willensbethätigung zum Heilswerk in allen seinen Phasen; er statuirt ferner einen formellen Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit im Rechtfertigungsprocess, m. a. W. er läugnet die Gleichwerthigkeit von Gnade und Freiheit auf der Grundlage angestammter Sündhaftigkeit.

In der Betonung der freien sittlichen Anlage des Menschen gegenüber Prädestination und Gnade ist seine Gegensätzlichkeit[1] zum hl. Augustin ersichtlich; in der Behauptung einer unbedingten Gnadennothwendigkeit ruht seine antipelagianische Tendenz.

Ueber die Kernfrage, in welcher Weise Gnade und Freiheit zum Beginn guter Willensentschlüsse und Handlungen concurriren, äussert sich Cassian anscheinend nicht ohne Widersprüche. Eine bedeutende Zahl von Stellen spricht das absolute Erforderniss der Gnade zu jedem guten Willensanfang aus, während andere mindestens den Versuch, das Streben, das Begehren, die Sehnsucht der sittlichen Anlage des Menschen entspringen lassen. Dass Cassian in der Behandlung dieser Frage eine gewisse Unsicherheit an den Tag legt, darf nicht in Abrede gestellt werden. Es erklärt sich diese Erscheinung einmal aus der Natur des fraglichen Gegenstandes selbst, welcher verschiedene Nüancen zulässt, wie die Geschichte des Dogma bis auf den heutigen Tag beweist, dann aus der nichts weniger als systematisch-speculativen Art der Behandlung. Cassian wollte der Gnade ihr gutes Recht nicht schmälern, aber in die Willensfreiheit wollte er auch keine Bresche legen, wie die summarische Zusammenfassung[1] seiner Anschauungen am Ende der 13. Collation zeigt.

Der Mangel, welcher seiner Denkweise anhaftet, besteht in der Uebertragung der Empirie auf geistige Factoren, in der Vergegenwärtigung ihres Zusammenwirkens in dem Neben-

---

[1] S. oben S. 77 f.

einander. So erscheint die Thätigkeit des Willens auch unter dem Einfluss der Gnade[1] in einem gewissen Grad dem freien Willen allein angehörend. Es ist dies eine populäre, auf das ethische Wollen des Menschen berechnete Darstellungsweise, die unser Verfasser mit seinem Meister gemein hat. Auch der hl. Chrysostomus brauchte diese scheinbar widersprechende Darlegungsweise. Während er auf der einen Seite die Initiative[2] des menschlichen Willens beim Heilswerk so nachdrucksvoll hervorhob, das ewige Heil in unsere Hand gibt, so bewegt er sich auf der andern Seite wieder in Aeusserungen[3], aus denen sein supranaturalistischer Standpunkt unzweideutig hervorgeht. Bezeichnend für seine Auffassung des beiderseitigen Verhältnisses ist folgende Stelle: ‚Die Gnade lässt nicht bloss die Strafe nach, sondern sie gewährt auch Sündennachlass und das Leben gerade so, als wenn jemand einen Fieberkranken nicht bloss von

---

[1] Conl. XIII, 14: „Cum dicit, qui stat, videat ne cadat, sollicitam reddit arbitrii libertatem quam utique noverat percepta gratia vel stare per industriam vel cadere per neglegentiam posse.“ Vgl. Inst. VI, 18: ‚Non omnibus una gratia spiritus sancti tribuitur, sed ad quam se quisque studio vel industria sua dignum aptumque praebuerit.‘

[2] Häufiger schreibt Chrysostomus dem Menschen den Glauben zu. Durch denselben wird unsere Seele wie ein Saitenspiel gestimmt, dass es bereit sei zu ertönen unter den Händen Christi und seiner Gnade. Chrys., Hom. 8 in Rom. n. 7 (col. 464). Vgl. De verbis ap. habentes eundem spiritum I, n. 5 (M. 51, col. 276), Hom. 4 in Col. n. 1, ad 1, 23; Hom. 5, ibid. n. 1, col. 381—89. Vgl. dagegen Cassians Aeusserungen über den Glauben oben S. 87 ff.

Ueber die Initiative des freien Willens beim Heilswerk vgl. bes. Hom. 42 in Gen. n. 1 (col. 386): ‚*ἐπειδὰν ἴδη ὑγιῆ γνώμην ἐπιδεικνυμένους καὶ πρὸς τοὺς τῆς ἀρετῆς ἀγῶνας ἀποδύεσθαι ἐσπουδακότας, παραχρῆμα καὶ τὴν παρ' ἑαυτοῦ παρέχει ῥοπὴν .... καὶ χεῖρα ὀρέγει*‘, Hom. 4 in Gen. n. 1 (col. 39): ‚Die Gnade entspringt dem Verlangen nach ihr‘; Hom. 9 in Gen. n. 1, col. 77: *Ἡ γὰρ χάρις ἕτοιμός ἐστιν, ἐπιζητοῦσα τοὺς μετὰ δαψιλείας αὐτὴν ὑπερδεχομένους. Τοιοῦτος γὰρ ὁ Δεσπότης ὁ ἡμέτερος· ἐπειδὰν ἴδη ψυχὴν διεγηγερμένην καὶ πόθον ζέοντα, τὸν οἰκεῖον πλοῦτον μετὰ δαψιλείας χορηγεῖ ὑπερβαίνοντα τὴν αἴτησιν τῇ οἰκείᾳ φιλοτιμίᾳ.* Ausführlicheres darüber s. oben S. 78 f.

[3] S. bei Wörter, Verhältniss von Gnade, S. 354 ff. Ich verweise ausserdem auf Chrys., Hom. 7 u. 8 in Rom., welche von der Rechtfertigung im Sinne der Mittheilung höherer Kräfte durch die Lebensgemeinschaft mit Christus sprechen. Ferner Hom. 8 in 1 Cor. n. 4 über das Verhältniss Christi als des Hauptes zu seinen Gliedern.

der Krankheit befreit, sondern ihn auch wieder blühend und kräftig macht, oder jemand einem Hungernden nicht nur die nöthige Nahrung gibt, sondern einen reichen und angesehenen Mann aus ihm macht'[1]; und: ,Das eine ist das Werk Christi in der Taufe, das andere muss unser Werk sein in dem darauffolgenden sittlichen Streben. Dass unsere frühern Sünden begraben werden, das gehört zu seinem Gnadengeschenk; dass wir aber nach der Taufe für die Sünde todt bleiben, das muss eine Frucht unseres Strebens sein, wenn auch Gott dabei meistens unser Helfer sein muss. Die Wirkung der Taufe besteht nämlich nicht bloss darin, dass die frühern Sündenmakel ausgetilgt werden, sondern auch darin, dass sie uns gegen künftige Sünden wappnet'[2].

Eng verschlungen mit diesem Problem über Gnade und Freiheit ist der Gedanke von der menschlichen Verdienstlichkeit. Chrysostomus und Cassian wollen das Ganze der Gnade und das Ganze dem freien Willen zugeschrieben haben. Der Meister sagt in der Beziehung: ,Was wir Gutes thun, geschieht durch die göttliche Gnade, und doch ist es unser Werk in der Weise, dass wir dadurch Verdienste erwerben. Insofern unsere Thätigkeit nur einen ganz geringen Antheil am Heilswerk hat, ist unser Verdienst vollständig Gott zuzuschreiben.'[3] Es ist aber auch sicher, dass trotz der Mitwirkung das ganze Resultat dem Menschen zuzuschreiben ist[4]. Der Gratuität der Gnade soll kein Eintrag geschehen, wenn die beiden an einzelnen Stellen auch dem freien Willen einen Theil des guten Werkes beimessen, ein Vorgang, welcher in dem empirischen Standpunkt bedingt ist. Die Improportionalität[5] der menschlichen Antheilnahme zur göttlichen Ursächlichkeit im Rechtfertigungsprocess ist von

---

[1] Chrys., Hom. 10 in Rom. ad 5, 20. Vgl. ad 6, 2.

[2] Chrys., Hom. 11 in Rom. 6, 5.

[3] Chrys., De Virg. n. 36 (col. 559); Ad Stagir. I, n. 9 (col. 446).

[4] Chrys., De Laz. conc. III, n. 4, (col. 1051). Ueber Cass. s. oben S. 76.

[5] Cass. Inst. XII, 11: ,Totius boni effectus ab illius profluit gratia, qui tantam perennitatem beatitudinis et inmensitatem gloriae exiguae voluntati brevique ac parvo cursui nostro multiplicata largitate donavit., Vgl. ibid. 10. 12. 13 u. 14: ,Dicimus enim secundum Salvatoris sententiam dari quidem petentibus et aperiri pulsantibus et a quaerentibus inveniri, sed petitionem et inquisitionem et pulsationem nostram non esse condignam, nisi misericordia Dei id quod petimus dederit vel aperuerit

Cassian sogut wie von Chrysostomus als der innere Grund der schlechthin unverdienbaren Gnade angesehen.

Böhringer äussert über Chrysostomus wegen seiner etwas divergirenden Ausdrucksweise: ‚Wir können sagen, Chrysostomus habe geschwankt; aber sein Schwanken war nicht ein Schwanken seines Herzens und seiner Religiosität, sondern seiner wissenschaftlichen Anschauung, welche bis zur Lösung nicht vorgedrungen ist. In der Sache meinte er es recht; der Gnade hat er nie die Freiheit gegenübergestellt, sondern nur der Trägheit. Es ist eben bei ihm kein System, sondern alles praktisch; in dem jedesmaligen Interesse, das ihn trägt, redet er, und dann oft in rhetorischer Weise mit Uebertreibung.‘[1] Dieses Urtheil dürfen wir auf Cassian übertragen und es dahin ergänzen, dass seine Darlegung etwas beeinflusst ist durch seine oppositionelle Haltung zu dem hl. Bischof von Hippo.

Der Brief Prospers an Rufinus[2] gibt uns darin Recht. Nach einigen Lobsprüchen auf den hl. Augustin klagt der Aquitanier darüber, dass einige von den Unserigen (d. i. den Galliern) dem grossen Manne widersprechen und behaupten, er hebe die Freiheit des Willens gänzlich auf und lehre unter dem Namen der Gnade eine unbedingte Nothwendigkeit. Im weitern Ver-

---

quod pulsamus vel illud quod quaerimus fecerit inveniri.‘ Ferner Conl. XIII, 13: ‚Et nihilominus gratia dei gratuita perseverat, dum exiguis quibusdam parvisque conatibus tantam inmortalitatis gloriam, tanta perennis beatitudinis dona inaestimabili tribuit largitate.‘ Ibid.: ‚Nec ita laboribus suis divinam inminuet gratiam, ut non semper gratuita perseveret.‘ Conl. XIII, 16 weist Cass. ausdrücklich das ‚gratiam secundum merita dari‘ ab. Vgl. auch ibid. XIII, 18.

Ueber Chrys. vgl. Hom. 31 in Gen. n. 2 (col. 285): *Κἂν γὰρ πρὸς αὐτὴν φθάσωμεν τῆς ἀρετῆς τὴν κορυφὴν, ἐὰν ἀντιθῶμεν τὰς παρὰ τοῦ Δεσπότου εὐεργεσίας μετὰ πολλῆς εὐγνωμοσύνης, τότε καλῶς ὀψόμεθα, ὅτι οὐδὲ τὸ πόλλιστον μέρος τῶν παρὰ τοῦ θεοῦ εἰς ἡμᾶς ὑπηργμένων εἰςηνέγκαμεν.* Hom. 2 in 1 Cor. n. 3 (col. 20): *Καὶ τίνος ἔμελλες λαμβάνειν τὸν μισθὸν, εἰ τὸ πᾶν ἔμελλεν ἔσεσθαι τοῦ θεοῦ.* Vgl. dazu Cass. Conl. XIII, 14: ‚Nullius enim laudis esset ac meriti, si id in eo Christus, quod ipse donaverat, praetulisset.‘ Prosp., Contr. coll. c. 16, ferner Chrys., Hom. 16 in Rom. n. 9, Hom. 19 ibid. n. 1, besonders Hom. 12 in Hebr. n. 3 s. oben S. 78.

[1] Böhringer a. a. O. S. 128.

[2] Migne s. l. 51, col. 77—90.

lauf des Briefes gibt er der Hoffnung Raum, dass sie sich bekehren und die Gnade einen grossen Sieg feiern werde über solche, denen ihre Tugendliebe und ihre guten Sitten zum Fallstrick gereichen.

Cassians gegensätzliche Stellung zu Augustin und seine theilweise conträre Darlegung trug ihm eine grossentheils ungünstige und widersprechende Beurtheilung ein. Sein theolog. Widersacher Prosper von Aquitanien, welcher sich zum Herold und Vorkämpfer der Augustinischen Ideen in Südgallien aufwarf, hat an Cassian die schärfste und rücksichtsloseste Kritik geübt. Er ist in seiner Schrift gegen den Collator bemüht, Cassians Lehre als ein Gewebe von Widersprüchen und Pelagianisirenden Anschauungen darzuthun. Vgl. Contr. coll. c. II, n. 4 f.; IV, n. 2; V, 1; XIV, 2 u. ö. In seinem Briefe an Augustin hatte er sich früher massvoller geäussert[1].

Der hl. Augustin selbst hatte in seiner kurzen Besprechung der Lehrmeinungen der Massilier nur an deren Abweichung in der Prädestinationsfrage auszustellen. Wegen der weniger Augustinischen Denkart der Augustinianer in diesem Punkte lassen wir die bezügliche Stelle folgen: De Praed. S. S. c. 1, n. 2: ‚Pervenerunt autem isti fratres nostri pro quibus sollicita est pia charitas vestra, ut credant cum Ecclesia Christi peccato primi hominis obnoxium nasci genus humanum, nec ab isto malo nisi per iustitiam secundi hominis aliquem liberari. Pervenerunt etiam, ut praeveniri voluntates hominum Dei gratia fateantur atque ad nullum opus bonum vel incipiendum vel perficiendum sibi quemquam sufficere posse consentiunt. Retenta ergo ista in quae pervenerunt plurimum eos a Pelagianorum errore discernunt. Proinde si in eis ambulent et orent eum qui dat intellectum, si quid de praedestinatione aliter sapiunt, ipse illis hoc quoque revelabit.‘ Daher konnte Harnack III, S. 219 die Lehre der Massilier charakterisiren als einen an ‚Augustinischer Frömmigkeit erwachsenen evangelischen Protest wider einen als Lehre unerträglichen Gedanken Augustins‘.

Lobend ist auch das Urtheil des Gennadius, De scriptoribus ecclesiasticis, c. 84: ‚Legi et librum adversus opuscula sub persona

[1] S. oben S. 42 n. 3.

Cassiani, quae Ecclesia Dei salutaria probat, ille (sc. Prosper Aquit.) infamat nociva.' Vgl. ibid. c. 61.

Dieses Zeugniss des Gennadius zu Gunsten Cassians wird allerdings entkräftet durch die Gleichstellung seiner Lehre mit der angeblich Pelagianischen Cassians. Cf. Gottschalk, Hincm. opp. I, 25, Jansenius, Haer. Pelag. l. VIII, c. 7, p. 465 sqq., Natalis a. a. O., Diss. IV, p. 202. Für die historisch-kritische Betrachtung der Cassian. Lehre ist diese Zusammenstellung insofern werthvoll, als dadurch auf deren Autoren und ihre Tendenz einiges Licht fällt. Denn Gennadius spricht offen und klar im cap. 21 seiner Abhandlung ‚De ecclesiasticis dogmatibus' (M. 58 s. l. 979—1000) die Lehre von der Erbsünde, der Willensfreiheit, d. i. dem vernünftigen Willen, der Nothwendigkeit der Gnade zum Beginn, Fortgang und zur Vollendung des Heiles aus. Wie Natalis l. c. sich die Vereinbarung der Annahme einer bloss äussern Gnade mit der ebenda vorgetragenen Thatsache der Erbsünde denkt, vorenthält er seinem Leser. Dass Jansenius (l. c. col. 466) den beiden vorwarf, ihrer katholischen bezw. Augustin. Rechtgläubigkeit gehe der richtige Begriff des Willensvermögens ab, da sie lehren, der Mensch habe das Wahlvermögen nicht verloren — electionem non perdidisse —, ist ebensowenig belastend als befremdend. Die Frage des Petavius, Dogmata Theol. IV de Pelag. et Semipelag. Haer. c. 7, n. 12, p. 635 (der Ausg. Fournials, Paris 1856): ‚Perdifficilis oritur quaestio, quanam in re Semipelagiani a Pelagianis differrent', hat unsere Untersuchung in etwa zu lösen gesucht.

Eine wichtige Stimme für die historische Würdigung des Cassian. Lehrbegriffs ist auch das ‚Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis', das von der römischen Synode im Jahre 496 aufgestellt wurde[1], dessen Echtheit aber neuerdings von Duchesne bestritten wird (Bulletin critique 1889, n. 13).

Das Decret zählt unter den opuscula sanctorum patrum, quae in Ecclesia recipiuntur die Werke Augustins und Prospers ohne Einschränkung auf, während die opuscula Cassiani presbyteri

[1] S. Hefele, Conciliengeschichte 2. A., Bd. II, S. 618.

Galliarum zu den libri apocryphi gerechnet werden. Mansi, Concil. Collectio tom. VIII, Florent. 1762, col. 169. Am Schlusse des Decretes werden die Schriften der Häretiker und diese selbst anathematisirt (ibid. 171). Pelagius, Julianus, Coelestius sind namentlich bezeichnet. Cassian wird da nicht genannt, ebensowenig wie Hermas' Pastor, der ebenfalls unter den Apokryphen aufgeführt wird, u. a. Wie es auch um die Echtheit dieses Decretes stehen mag, so viel scheint daraus mit Bestimmtheit hervorzugehen, dass es zu jener Zeit, wo Pelagianische Begriffe mit Augustin. kämpften, wo der Naturalismus mit dem Supranaturalismus in heftiger Fehde lag, geboten erschien, Schriften, welche die Gefahr der Begünstigung antiaugustin. Tendenzen in sich schlossen, durch eine solche Censur unwirksam zu machen.